ELISA MARIANA MEDEIROS NÓBREGA

RETALHOS DE UM CORPO SANTO: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA CRUZ DA MENINA (1923-1995)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Estadual de Campinas, sob a orientação da Profª Dra. Eliane Moura da Silva

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em

15/12/2000.

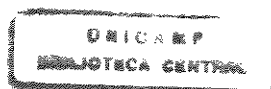
Banca

Prof Dra. Eliane Moura da Silva – (orientador)

Prof. Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior – (membro)

Prof. Dr. Leandro Karnal – (membro)

Prof Dra. Luiza Margareth Rago – (suplente)

Campinas,
Dezembro de 2000

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

N 669 r

Nóbrega, Elisa Mariana Medeiros
Retalhos de um corpo santo: a construção histórica da Cruz da Menina (1923-1995) / Elisa Mariana Medeiros Nóbrega. -- Campinas, SP : [s.n.], 2000.

Orientador: Eliane Moura da Silva.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. História. 2. Religião. 3. Santidade. 4. Tradição oral. 5. Crenças. 6. Imaginário. 7. Mito. 8. Memória. I. Silva, Eliane Moura. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Em memória do Seu Antônio de Lisboa Nóbrega, homem do sertão de Seu Padim Cícero e de Frei Damião que sempre relembrava da agüinha azul azulzinha que a Santa Francisca havia ofertado ao povo de Patos – um homem de fé, esse meu pai.

Na loca da pedra
No meio do mato
Bem longe dos olhos
De um gavião...

A vida é um presente
Que vem do passado
Eis que acharam no mato
A menina, então...

Miudinha... miudinha...

Feito estrela na noite,
Disparada no dia
A menina crescendo
Era um rio correndo
Um riso que ria

Antes de tanta gente
Foi semente sozinha
Hoje o rio correndo
E a mata dizendo:
"és minha! és minha!"

Vô cabocla...

Mestre Ambrósio

AGRADECIMENTOS

Este texto foi resultado de um longo processo de trabalho, que teve início na minha graduação em História na Universidade Federal da Paraíba e está se finalizando no Programa de Pós-Graduação em História Social do Trabalho na UNICAMP . Contamos com o apoio financeiro da FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo – sem o qual não poderia ter realizado essa trajetória. Gostaria de agradecer, ainda, ao corpo docente do IFCH, aos meus colegas e amigos, ao Prof. Dr. Leandro Karnal, ao Prof. Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior e a minha orientadora Prof. Drª Eliane Moura da Silva.

Sumário

RESUMO

Este trabalho teve como objetivo estudar a invenção da tradição religiosa da Cruz da Menina na cidade de Patos, interior da Paraíba, no período de 1923 a 1995, problematizando como, a partir de um crime bárbaro de uma criança, se construiu historicamente um imaginário religioso que edificou e legitimou a menina Francisca como a Santa da Cruz da Menina. Percebendo como as "artes de fazer" são produzidas, apropriadas e pontuadas pelos discursos na elaboração e institucionalização da crença, a partir dos seguintes marcos elencados: a morte em 1923 da menina Francisca e a sua elaboração lingüística/documental a partir da abertura do inquérito policial; a construção da capela em 1929, abertura do processo-crime em 1932 e a construção de um parque turístico religioso em volta da capela em 1993, discutindo como esses marcos são acionados e ressignificados pela construção de uma memória social.

ABSTRACT

The aim of this work was to study the invention of the religious tradition of "Cruz da Menina" (The Girl's Cross) in the town of Patos, which is situated in the inland of Paraíba, in the period of time between 1923 and 1995. Analysing how, starting from a barbarous murder of a child, a religious imaginary has been built, which legitimized the "Girl Francisca" as being the Saint of the "Cruz da Menina". Realizing how the "arts of doing" are produced, made suitable and punctuated by the speeches in the elaboration and institutionalization of the belief, the aspects considered being the death of the "Girl Francisca" in 1923 and its linguistic and documentary elaboration starting from the opening of a criminal inquisition, the building of the chapel in 1929, the opening of the criminal proceedings in 1932 and the building of religious touristic facilities around the chapel in 1993, and discussing how these aspects are set off and resignified by the construction of a social memory.

INTRODUÇÃO

Desde criança, sempre ouvi falar das histórias da santa de Patos. Histórias de uma menina, seus suplícios e seus milagres. Histórias que contaram a dor, o silêncio e o ecoar de várias vozes que, juntas, construíram a história da **Cruz da Menina**.

A história da menina Francisca, da qual se sabia apenas seu nome e se imaginava sua origem. Menina que em vida experimentou o abandono dos pais e da sua própria sorte. Criada pela "madrinha" e pelo "padrinho", Francisca conheceu o desespero, o que era chorar, gritar, apanhar... Um sofrimento solitário, que ao tentar compartilhá-lo, se tornava um contar medroso a ouvidos constrangidos, com respostas à meia voz, temerosos de intervir, aliviar ou acusar uma tortura. Uma tortura que um dia deixou de existir, uma menina que um dia deixou de viver.

1923. O corpo desapareceu. A menina desapareceu. E assim, terminaria o corpo como emissário de uma vida sofrida. Francisca já não vivia em Patos. Já não se sabia onde ela vivia. Mas assim como o corpo é um emissário da vida, é também um emissário da morte. Uma semana depois, encontrou-se o corpo morto da menina, já putrefato, transformado em comida de urubu. Quem matou a menina?

A população da cidade "desvendou" esse mistério. Começou-se a falar de seu corpo supliciado, desmembrado, carcomido por animais. Uma imagem que definiu a morte como uma "morte matada". Os autores do crime foram os "padrinhos" da menina, mas os autores da santa foram as vozes do "povo": *Dizem que a menina obra milagres. É seu Jizé, eu tenho muita fé na*

menina. Também pelo tanto que a pobrezinha sofreu, tinha que ser santa mesmo[1]. A menina com seus milagres, com sua capela, com seus romeiros. Francisca tornou-se a santa da Cruz da Menina.

Esta foi a história convencionada e cristalizada sobre a Cruz da Menina. Uma história constantemente capitalizada pelas falas das pessoas que viveram o momento da morte da menina Francisca, e que através de seus relatos, de sua memória oral, transformou-se em fontes para livros e cordéis.

Uma história que ouvida, aprendida por mim, será recontada, reconstruída mais uma vez. Uma história de histórias que, buscando os vários fragmentos arranjados em torno da trama da santa, tentará entender o porquê do seu surgimento. A partir de que práticas e de que discursos se construiu e se institui historicamente a "invenção da tradição" religiosa da Cruz da Menina?

A idéia de tecer mais uma história sobre a santa de Patos foi operacionalizada por mim a partir de um entendimento aprendido no cruzamento entre a pesquisa e a leitura de intertextos teóricos: que a história de Santa Francisca foi fabricada por uma multiplicidade de "maneiras de dizer e fazer" o sagrado, composta por diferentes temporalidades. Multiplicidades agenciadas por sujeitos que se equiparam subjetivamente de laços de fé, de nós de desejos, de rastros de falas, de afetos sacralizados... Enfim, de toda uma cartografia desejante do encontro edificante com o sagrado.

Essa multiplicidade de experiências vivenciada historicamente fabricou uma colcha sagrada. Mas entender a história da santa a partir da tecelagem de uma colcha não significa conferir a ela uma totalidade de experiências, devidamente narradas, pois essa colcha, fabricada historicamente, é composta de retalhos, de pequenos fragmentos narrativos e pequenas aventuras extraordinárias sempre tecidas, quando alguém anuncia os seus milagres, coloca ex-votos na capela, relembra a história da menina santa... Cada um desses retalhos significa, nesse texto, uma forma de fabricação

---

[1] *FERNANDES, Flávio S. A Cruz da Menina. Patos: Fundação Ernani Sátyro, 1994. p. 45.*

da própria história da Cruz da Menina e de fabricação dos seus crentes, com o empréstimo de tecidos outros, de intertextos vários acionados na trama dessa malha sagrada.

No desejo de entender como tinha se construído historicamente esse espaço do sagrado, acionei intertextos teóricos que serviram de referência nessa aventura, me permitindo criar um lugar de produção do conhecimento, entendendo a história não como algo dado, que só precisaria de um personagem para narrá-la, mas como uma construção que foi inventada e reinventada pelos tecelões da história e por todos aqueles que produziram marcas e marcos nessa história do sagrado.

O sagrado problematizado não como algo exterior ao mundo profano, mas edificado pelas pessoas quando elas atribuem esses significados as suas práticas. Desta forma, a trajetória narrativa desse retalho historiográfico foi sendo tecida a partir dos movimentos operacionais dos atos de crer e, como esses atos de crer, criam e instituem práticas de convivência cotidiana com o sagrado.

Parafraseando Michel de Certeau, o nosso objetivo é privilegiar o ato de crer, como este opera num campo de sistemas de crenças, edificado historicamente e a partir de suas "caças não autorizadas" produziram novos lugares, novas formas de vivência com o sagrado. Desta forma, a fabricação da santa de Patos não pode ser entendida como a edificação de uma crença imóvel ou homogênea, pois ela foi resultado *de pequenos sucessos, arte de dar golpes, astúcias de caçadores, mobilidades da mão-de-obra, simulações poliformas, achados que provocam euforia, tanto poéticos quanto bélicos.*[2]

Também não pode ser nomeada, facilmente, como algo referente simplesmente ao universo popular (folclórico), visto que essa trama histórica foi vivenciada por diferentes sujeitos sociais e por várias instituições políticas, implodindo com a possibilidade de circunscrevê-la como símbolo de uma religiosidade popular, marginalizando-a assim e legitimando-a como uma esfera específica de um universo marcado pela ignorância, pela pobreza, pelo misticismo, e ainda que todas essas

---

[2] *CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 47.*

dimensões estejam presentes nessa história, não se resumem nelas. A ampliação desse passado histórico só foi possível pelo agenciamento das várias tramas experimentadas pelos diferentes sujeitos que a compuseram, pois os seus eventos não foram criados isoladamente por algum grupo social, possível de ser nomeado alegoricamente como "povo".

Por isso, para poder problematizar toda essa mobilidade e essa energia criadora foi necessário decidir-me por uma análise polemológica da cultura, considerando a disparidade entre o estudo sobre a crença como sistema e como coerência e as práticas dos crentes como espaços múltiplos, distintos e criativos. Essas trajetórias históricas dos tecelões do sagrado produziram, portanto, movimentos de diferença, de ruptura e de disputa que, confluindo para um mesmo desenho - o da Cruz da Menina -, legitimaram a construção histórica da santa.

Ao caçar os diferentes significados atribuídos à santidade de Francisca produzi trilhas que, fabricadas na minha aventura e na minha narrativa, foram-me possibilitando entender essa história a partir da imagem da colcha de retalhos. Composta por diferentes tecelagens, essa colcha comportou uma imensidão de histórias e de experiências que eu jamais poderia dar conta. Mas essa impossibilidade não invalida esse trabalho, uma vez que ela faz parte do próprio exercício do historiador. Como afirma Paul Veyne, *é impossível descrever uma totalidade e toda descrição é seletiva; o historiador não revoga nunca o mapa do acontecimento, ele pode quando muito multiplicar os itinerários que o atravessam.*[3]

Por isso, a escritura de mais uma história sobre a Cruz da Menina não teve a intenção de ser a própria colcha ou o seu arremate final, pois entendo que a sua tecelagem não terminou com esse texto, pois minha narrativa significou apenas mais um retalho acrescido à trama da santa. Um retalho tecido a partir de escolhas teórico-metodológicas e de um lugar de produção social e institucional - o meu lugar de historiadora.

---

[3] VEYNE, Paul. *Como se escreve a história.* Lisboa: Edições 70, s.d., p. 46.

Uma aventura cotidiana de pesquisa do sagrado vivida diferentemente dos crentes da santa. Mas, ainda assim, uma aventura. Tecida do cruzamento da caça de diferentes significados, em torno da idéia de santidade, - encontrados no processo-crime, nos jornais, na memória oral, nos cordéis, nos livros, na história em quadrinhos, nos filmes - fui alinhavando minhas escolhas teóricas e a documentação trabalhada, estabelecendo marcos pontuados na memória social, mas que na minha narrativa adquirem um outro lugar. Considerando, ainda, a multiplicidade da temporalidade criada em torno dessa história do sagrado, nesse sentido, não trabalhamos com uma temporalidade linear, "evolucionista", mas com o entrecruzamento de várias historicidades que possam explicitar as nossas problemáticas.

Esse campo histórico marcado por temporalidades e espacialidades singulares, compostas pelos eventos dessa trama, "obedeceram" não aos marcos já institucionalizados na memória histórica da cidade de Patos e ritualizados nas comemorações da Cruz da Menina, mas às questões escolhidas e orientadas pelas minhas hipóteses, pelos cortes operados nesse passado. Apesar de compreender quase um século, essa história não se caracterizou por uma imobilidade conferida por uma longa duração, mas as conexões estabelecidas entre amplos "pedaços" de história, sucessão de práticas e modelos de comportamento, que não se sucederam tal como uma maquinaria determinista, e sim como a fabricação de um plano de consistência temporal possível pelas linhas de continuidade e descontinuidade das relações estabelecidas entre passado, presente e "futuro". Desta forma, o tempo da longa duração recebeu um corte diacrônico pela idéia de invenção das tradições de Eric Hobsbawm e seus entrelaçamentos com vários tempos sincrônicos, a partir da história antropológica das artes de fazer (cotidianas) de Michel de Certeau.

Na primeira parte do texto *Corpo santo: território de fé*, trabalhei como o impacto da morte mobilizou e paralisou a cidade de Patos, possibilitando a produção de um mosaico de discursos sobre o passado da menina e da leitura de sua morte. Também como esse impacto é

ressignificado com a construção de um território do sagrado, a partir do colocar uma cruz e construir uma capela. Esse território foi habitado e edificado com as práticas dos crentes que passaram a escrever o corpo da menina como um corpo santo. Em 1932, com a abertura do processo-crime e as suas intrigas políticas, o acontecimento da morte foi legitimado pelo discurso jurídico e autorizado pelas práticas dos crentes, a partir do entendimento de que o processo-crime é o momento de disputa e de diferentes versões do crime.

Problematizamos, também, no segundo capítulo *Narrativas míticas e práticas de si*, com o cruzamento da publicização da crença e as práticas dos crentes foram instituindo uma mitificação da santa, a partir da fabricação de um passado, ao criar uma idéia de origem e da ritualização de um presente, ao criar um espaço de autoridade para as práticas. Práticas que se elaboraram a partir do tráfico de modelos de santos católicos e da invenção de uma tradição do crer, a partir das bricolagens e das ritualizações dos crentes, possibilitando aos sujeitos que se inscreveram nessa crença um arquivo cultural, agenciado para a constituição de si.

No terceiro capítulo *Monumentalização da fé*, problematizamos como essa tradição do crer foi formalmente institucionalizada com a construção do monumento - o Parque Turístico Religioso Cruz da Menina - pelo Governo do Estado e pela Prefeitura Municipal de Patos, e como os significados atribuídos a essa monumentalização da crença se tornaram objeto de disputa entre a Igreja e o Estado, considerando seus diferentes projetos de disciplinarização da crença e as diferentes formas dos crentes de habitar e reedificar o espaço, a partir de suas marcas de dispersão e de criatividade.

Por isso, inscrever nas redes de um saber acadêmico uma história que falou do enlaçamento de corpos com os espaços do sobrenatural é abrir uma brecha a algumas vidas que estavam destinadas a passar ao lado de todo o discurso e a desaparecerem sem terem sito ditas, postas em

narrativas[4]. É deslocar o lugar ao qual estavam confinadas na sua habitação de energias e de fluxos de intensidade num espaço que outrora encontraram o corpo na morte e a sua transformação em vida, em vidas que ali deixaram marcas energéticas de esperanças, de dores, e, sobretudo, de paixão.

No entanto, esse deslocamento provocado pela minha captura na escrita historiográfica não pretende reaver esses fragmentos de vidas em si mesma, pois apenas posso propor um outro lugar no qual elas possam ser teatralizadas dentro dessa peça do cotidiano: as histórias de uma santa e seus milagres.

Essa experimentação historiográfica está para além da escrivaninha, pois essa escrita é um momento de reelaboração de algumas outras experimentações. Ela também diz respeito ao dia em que me dirigi à santa e a convidei para unir-se a mim para falar da sua ausência em meu corpo. E desse diálogo, não me institui como crente, mas como uma apaixonada por essa irrupção de energia criadora, compondo esse meu tecido narrativo de desejo, imaginário e declaração, criando um *dis-cursus* de vários cursos e de várias trilhas.

[4] Ver FOUCAULT, Michel. *O que é o autor?* Lisboa: Vegas/Passagens, s.d.

– 1 –

CORPO SANTO: TERRITÓRIO DE FÉ

Em outubro de 1923, na cidade de Patos, interior da Paraíba, Ignácio Lazário encontrou entre duas pedras, nas terras onde trabalhava, o corpo de uma criança, marcado pelas bicadas de urubus e mordidas de cachorros, em adiantado estado de putrefação. Espantado, chamou seus familiares e foi à cidade avisar ao delegado. Lazário no seu depoimento fala que o cadáver da menina, pela sua posição, tinha sido colocado propositadamente na fenda. O delegado perguntou-lhe se sabia de quem era a criança, e Ignácio respondeu-lhe que não, mas tendo ido à cidade de Patos, na segunda-feira, soube do desaparecimento de uma criada do senhor Absalão.[5]

O cadáver voltou à cidade, escoltado por dois soldados. O impacto provocado por essa escolta, o corpo da criança em uma rede, incitou um burburinho na cidade, as prosas se multiplicavam em torno do desfile do corpo. Todos queriam saber quem tinha sido aquela criança e o que tinha ocorrido com ela.

Pedro Baptista de Lucena, um dos depoentes no inquérito policial da morte de Francisca, disse ter visto passar na porta do estabelecimento de descaroçar algodão os dois soldados com o corpo da menina, que havia sido encontrado no sítio Trapiá, entre duas pedras, com um braço e a cabeça quebrados, putrefatos e carcomidos pelos animais. E como muitas pessoas, passou também a comentar o "fúnebre" achado, especulando, surpreso, o motivo de tal acontecimento. Um achado que paralisou e mobilizou a cidade de Patos.

---

[5] Essa narrativa foi construída a partir dos relatos das pessoas que foram interrogadas pelo delegado Jansen Castro, em outubro de 1923. Faz parte das falas inscritas no inquérito policial, iniciado cinco dias após a morte da menina Francisca. Postas na minha narrativa, através dos recortes e colagens, essa trama bricolada tem a intenção de explicitar como o impacto da morte bárbara de uma criança foi vivenciada e significada diferentemente pelas pessoas, os depoentes, e pelo discurso jurídico. Consideramos, ainda, que foi respeitada a grafia da época.

Levado à delegacia, o corpo ficou exposto a todos os curiosos, que tentaram elucidar o "mistério" da morte da criança. Várias pessoas tentaram identificar o cadáver da criança e foram à delegacia. Entre a multidão aglutinada na delegacia, Noé Trajano da Costa, morador vizinho, reconheceu o corpo como sendo o de Francisca, criada de Absalão Emerenciano e Domila Araújo Emerenciano.

Ao ser reconhecida a identidade do cadáver, o delegado da cidade, senhor Vicente Jansen de Castro, abriu o inquérito policial, chamando para deporem todos aqueles que conheceram Francisca e que podiam dar indícios para a elucidação do crime. As pessoas convocadas pelo delegado, ao elaborarem o impacto da morte, construíram uma multiplicidade de discursos.

Noé Trajano da Costa, vizinho do casal - Absalão Emerenciano e Domila Araújo Emerenciano - lembrou-se que a tal criada era tida como desaparecida havia dois dias e que, na quinta-feira, Domila tinha ido a sua casa, conversar com sua esposa, dizendo que sua criada Francisca havia desaparecido ou fugido, pois a menina tinha sido iludida e tirada de sua responsabilidade, mas que seu esposo, Absalão, havia saído à sua procura. Domila aproveitou a ocasião, para tentar vender uns vestidos da criança a sua esposa, mas esta não tinha querido e aconselhou-a a não fazê-lo, pois a menina poderia voltar.

Ao falar ao delegado sobre a tentativa de venda dos vestidos de Francisca pela sua madrinha Domila, Noé lembrou-se, ainda, de que na mesma ocasião, Domila tinha-lhe dito que ao chegar em companhia do seu marido, da usina elétrica onde ele trabalhava, tinha prometido a Francisca uma surra, porque esta tinha deixado a janela da casa aberta. Acrescentou que não dera a surra na mesma hora, porque seu esposo Absalão tinha-lhe pedido para que deixasse para o dia seguinte. E Domila tinha dito que Francisca poderia ter escutado a ameaça de castigo, e por este motivo, tinha fugido.

No entanto, Noé ainda impactado pela visão da menina muito estragada pelo adiantado estado de putrefação, relembrou outros momentos em que tinha visto Francisca. Na manhã do seu desaparecimento, a tinha visto na janela da residência de Absalão, toda risonha e não demonstrando que estivera doente. Mas lembrou-se, também, das muitas vezes, em que a tinha visto machucada, maltratada pelos seus patrões, das várias vezes em que escutava os gritos e pancadas. Que tempos atrás, a tinha visto com uma grande roncha na face do lado direito, e ao perguntar-lhe sobre o que havia acontecido, Francisca tinha dito que era conseqüência de uma surra que sua madrinha dera-lhe:

> *que botando-a no chão, sentou-se na sua cabeça, jogando-a de encontro ao mesmo, que a esposa delle (...) sempre que Domila castigava a sua criada dizia-lhe que não fizesse aquilo, ao que respondia que fazia-o porque ella merecia, não tinha pai nem mãe e era ela quem a dominava.*

Desta forma, o falar sobre o "mistério" da morte de Francisca vai sendo construído por Noé, como um momento de explicitação da dor, do maltrato e do espancamento da menina por Domila, que mais do que preocupada com o "suposto" desaparecimento da criança, já tentava vender os seus pertences. Apagar a sua presença.

Severino Fernandes de Maria, também muito curioso com os novos acontecimentos, foi ao cemitério público, no sábado, assistir ao enterro do cadáver de uma criança que tinha sido encontrada naquele mesmo dia. Tinha escutado dizer, em conversa com o Dr. José Genuíno, que aquela criança tinha sido morta e colocada naquele lugar, mas que Dr. Genuíno achava que Francisca não tinha sido assassinada por seus padrinhos, pois ela poderia ter fugido e morrido no caminho. E como o Doutor tinha dito que, na quinta-feira, havia ido uns romeiros a sua casa, falarem a sua senhora, que haviam encontrado uma criança com um braço quebrado na ponte,

mandando dizer que a fossem buscar, calou-se. Ângela Maria também tinha visto passar uma menina quase mocinha em direção ao riacho do Frango, sem nenhum defeito aparente, vestindo uma roupa rosa claro, desacompanhada e sem conduzir nenhum objeto.

A versão dos romeiros desconsidera os rumores do assassinato de Francisca por seus padrinhos. A presença do depoimento do Dr. Genuíno a Severino Fernandes criou uma outra versão para o crime da menina - esta teria saído de casa, com uns romeiros, e morta por "aí" em "algum lugar". No entanto, os rumores foram muitos e ferviam pelas ruas da cidade, com suas múltiplas versões sobre o crime da menina Francisca.

Próximo ao cemitério, perto da casa do casal Emerenciano, havia um "Café" onde as pessoas se reuniam para conversar sobre os assuntos da cidade. João Sizenando, em reunião com seus amigos, ouviu falar dos acontecimentos protagonizados por Francisca. José de Almeida lhe disse que a esposa de Absalão tinha uma vez fechado as portas da casa e aplicado uma surra tão grande em Francisca, que escutara os seus gritos, e no dia seguinte, vira-a com o rosto contundido.

João Sizenando disse ainda que, quando Oscar Pinto contou-lhe que Pacífico, vizinho do casal, na noite de quarta-feira, tinha sido acordado por uma grande surra que Francisca estava recebendo de seus patrões, e que Pacífico dizia ter sido o desaparecimento da criada, um crime bárbaro, afirmando que ela foi retirada às altas horas da noite por um automóvel, não sabendo se morta ou moribunda.

No mesmo momento, um outro freqüentador do Café disse-lhe que Francisca tinha sido morta na casa de Absalão e conduzida até o sítio Trapiá, e que estavam tentando ocultar o fato. Muitas vezes, ouvira quando Severina de Tal contou que na noite em que o casal voltou da usina elétrica, escutou Domila dizendo que Francisca pagaria por ter deixado a janela aberta. Também tinha presenciado quando, em outra ocasião, Absalão desfechou uma trava de porta na criada,

quebrando-lhe dois dentes e fazendo-lhe derramar sangue pelo nariz. Falou ainda, que sempre, Absalão e sua esposa aplicavam graves castigos em Francisca.

Antônio Alves, também freqüentador do mesmo Café, disse que ouvira quando Pacífico dissera no seu estabelecimento comercial, a diversas pessoas, que a morte da criança de Absalão era uma miséria. Que a menina uma vez tinha passado na porta dele: *conduzindo uma bolsa com frutas e lhe dissera ir para casa às pressas porque tinha comprado uma frutas (...) e estava com medo de apanhar.*

E João Sizenando, completou sua história, falando que um dia João de Barros disse que, quando conheceu Francisca, ela não tinha um defeito na perna, mas que por conseqüência de um pontapé, passara a puxar da perna.

Passando em frente ao Café, Francisca de Chagas parou e começou a ouvir todas aquelas conversas. Entrando no estabelecimento, disse a todos que: *de uma ocasião viu a senhora de Absalão desfechar três cacetadas na criada Francisca com uma lasca de lenha, botando-a por tres vezes no chão.*

Essas prosas no Café criaram espaços de elucidações do crime, pelas citações do outro: "João Sizenando ouvira dizer..."; "Antônio Alves também ouvira dizer..."; "Francisca de Chagas disse..."; esse ouvir dizer, esse falar, trazem o[s] outro[s] para o seu campo, habitam discursos que, ouvidos pelo delegado, tornam essas presenças invisíveis, citadas, em presenças de legitimidade e autoridade, em um mosaico de discursos, que a partir de uma pluralização e confluência pela citação, elaboram uma escritura que transforma os falantes, no que concerne à morte da menina, prosadores de si e dos outros, mas principalmente, em prosadores do passado da menina e da leitura de sua morte. Prosas que, cada vez mais, criaram e desfizeram "nós" de mistérios e enigmas: quem matou a menina?

Esse mosaico de prosas, roído por citações, foi sendo tomado nota pelo escrivão do delegado, passando a ouvir outros fragmentos, outras falas de histórias que nas enunciações das pessoas, reescreveram os vestígios do passado da menina. Um passado que fala de sofrimento, de tortura, de perversidade, de um crime bárbaro...

Uma vizinha do casal, Emília Gomes do Patrocínio, tinha presenciado quando Domila espancava a criada, botando-a no chão e açoitando-a, com qualquer objeto que apanhasse na ocasião, até com tição de fogo, sendo Francisca impedida de chorar, pois Domila não consentia, castigando-a ainda mais.

Na porta do cinema "Pathé", José Maria de Oliveira encontrou-se com Francisco Victorino - cozinheiro do Hotel Brasil, onde o casal tinha-se instalado depois do desaparecimento de Francisca, antes de encontrado o seu corpo -, e em conversa, disse este que Pacífico tinha ido ao hotel onde ele trabalhava e dito a várias pessoas que a criada era muito maltratada na casa de Absalão.

O senhor Archimedes do Amaral também ficou sabendo do desaparecimento e morte da criada de Absalão, e condoeu-se por não ter tomado nenhuma atitude antes. Tinha decidido ir ao coronel Miguel Satyro, chefe político da cidade, pedir alguma providência para tirar Francisca da casa do senhor Absalão, pois sua intenção era evitar tanto maltrato. Não suportava mais tanto maltrato. Era uma indignação. A própria mulher de Absalão, D. Domila tinha dito a ele:

> *que mandava Francisca, digo, mandava comprar uma garrafa de vinho de cajú, e como o vinho tinha muito alcool, deu-o para Francisca beber todo de uma vez e que ela embriagou-se; que sahiram da casa para o cinema deixando Francisca cahida; que de volta encontraram-na toda suja por ter provocado e obrado muito; que Francisca dizia muita palavra à toa por estar embriagada pelo que dêu-lhe*

uma 'bôa surra' e mandou-a aquecer agua para tomar banho depois da surra; que no dia seguinte Francisca apresentava-se com contusões pelo rosto.

Indignado, pensou que poderia ter evitado a morte da criança, se não tivesse caído de gripe, e esperado se restabelecer. Essa indignação, anunciada no depoimento do senhor Archimedes o redime "civilizadamente" de uma suposta responsabilidade da morte de Francisca, uma vez que ele conhecia o tipo de vida que ela levava e não havia feito nada. Mas, a indignação também tem o sentido de inscrever no seu discurso, a partir de uma conduta piedosa, uma forma de ler e reagir ao crime.

A esposa de Pacífico Medeiros, conversando com o comerciante José Almeida de Barros em sua casa, afirmou:

> *não conhecia a criança mais maltratada que aquella, pois era visinha e ouvia pancadas e gritos em consequencia de surras que eram constantemente applicadas na mesma, que de uma destas vezes (...) notou que D. Domila já sentia-se extenuada de tanto espancal-a, ouvindo as seguintes palavras profundas: 'diabinha quer gritar para o povo ouvir e te acudir? Eu te mato!' e nesse momento ouviu uma grande pancada, que no seu modo de pensar, deitou-a no chão, fazendo, após, um certo, digo, completo silêncio; que quando a criada que estava sendo espancada dizia em altas vozes: 'Ai, minha Nossa Senhora da Guia!'.*

Esse narrar o momento da morte de Francisca pela esposa do senhor Pacífico, essa "horrível e violenta" história sobre seus vizinhos, "desmascaram" a versão dos padrinhos da menina ao mesmo tempo em que criou - pelo ouvir através de paredes - a cena da morte, o clímax do mistério.

Um mistério que passou a ser completado pelo caminhar de um insone, de um festivo insone: Manoel Gomes vinha de uma festa em Poço Comprido, por volta de onze e meia da noite, em companhia de João Marques de Almeida. A iluminação pública já tinha sido encerrada. Mas ouviu o rumor de um automóvel, vindo dos lados da rua onde havia o *telegraph*o. No dia em que o corpo da menina tinha sido encontrado e enterrado, comentou o fato na calçada do estabelecimento de Francisco Vieira. Este repassando o que ouvira de Manoel Gomes, acrescentou que ele tinha-lhe dito que o automóvel tinha as lâmpadas apagadas.

O automóvel também tinha sido ouvido por Joana Baptista de Figueredo: *que calculadamente a meia noite, ouviu transitar um automovel nas imediações da rua onde residiu Absalão e senhora.* Que no outro dia, Domila em visita a sua casa, dissera-lhe que Absalão já havia percorrido várias léguas à procura da menina, mas não a tinha encontrado. Joana ficou surpresa quando no mesmo dia em que Domila a havia visitado, mudara-se para o Hotel dos Viajantes.Muitos outros também tinham se indagado o porquê dessa mudança repentina frente aos acontecimentos.

O automóvel, guiado pelo chauffeur de apelido Hindu, pertencia a Joaquim Baptista. O filho de Vicente Araújo, Duda, contou a José Maria de Oliveira, que Hindu lhe dissera:

> *que certa noite, fora de hora, foi com Absalão em automovel, a pouca distância dessa cidade alem da ponte do riacho do Frango, na estrada de rodagem que passa no Trapiá, conduzindo um volume envolto em estoupa, que em certo ponto mandou Absalão parar o carro retirando o dito volume, que Hindú, perguntou-lhe o que era aquilo confessando elle que era a sua criada; não dizendo se morta ou doente, que nesta citada occasião, Absalão pediu a Hindú para não descobrir o que acabara de presenciar pois lhe recompensaria bem.*

Josué Vicente, em conversa com Luzia de Tal, ficou sabendo que Absalão tinha chamado Hindu para fazer uma viagem no seu automóvel, tendo ele passado a noite, assombrado e dizendo: *Senhor Absalão , como é que o senhor faz uma coisa destas comigo?*

As prosas perdem-se, afogam-se no contar o que o outro dissera, ao mesmo tempo em que o citar o outro, encontra-se presente e fortemente edificado no próprio relato de Josué Vicente, de José Maria de Oliveira, assim como de muitos outros. As citações deixam de ser ecos de outros, para serem partes de si, de seus depoimentos, pois falar o outro é tornar sua a linguagem.

Silvino Oliveira tinha visto quando Absalão saiu à procura de sua criada, no automóvel de Joaquim Batista. E rememorando o momento em que a menina era tida como desaparecida, disse que ouviu quando Absalão dissera ir atrás da sua criada, que fugira à noite passada. Que quando Absalão retornou de sua busca, Silvino lhe perguntou se havia encontrado a criada, e Absalão respondeu-lhe que não, mas que soubera por uns romeiros que ela estava pelas cercanias, ponderando que ela poderia ter seguido viagem com outros romeiros, concluindo: *eu agora mesmo lavo as mãos.*

Silvino disse ter aconselhado Absalão, recomendando-lhe que este desse parte ao delegado do desaparecimento da menina, mas Absalão dissera-lhe que '*que quando essa menina apparecer esta feita a minha desgraça*'. Lamentou, ainda, que as pessoas o estivessem vendo como matador de criança, pois não seria capaz disso.

O delegado chamou o casal para depor no dia 16 de outubro de 1923. Absalão contou-lhe que na quinta-feira à noite, ao voltar do trabalho com sua esposa, encontrou Francisca, mas ao amanhecer o dia, deu por sua falta. Que tinha procurado por toda a casa e vizinhanças. Ao encontrar o Dr. José Genuíno, este disse-lhe que uns romeiros que vinham de Juazeiro haviam visto uma criança no Pontilhão do Riacho do Frango. Ele saiu a sua procura, com o automóvel guiado por Joaquim Batista à procura da menina, mas não tinha encontrado nenhum vestígio.

Disse, ainda, ser falso que ele e sua esposa praticavam 'sevicias', *por quanto apenas lhe applicavam, quando por motivos justos ligeiros castigos comuns na vida domestica.*

Que no dia 13, ouvira dizer que haviam encontrado o cadáver de uma menina que fora levado à delegacia, mas não havia reconhecido Francisca, pelo adiantado estado de putrefação, e que não havia comunicado o desaparecimento de Francisca, porque quando pretendia fazê-lo, recebeu a informação dada pelos romeiros.

Domila, também ouvida pelo delegado, afirmou que não costumava maltratar Francisca, *mas que as vezes applicava pequenos castigos comuns à vida domestica quando necessarios.* Que tinha ficado muito surpreendida com o desaparecimento de Francisca, e atribuía este desaparecimento a *convites capciosos de terceiros para subtrail-a de sua companhia.*

O delegado Vicente Jansen de Castro pronunciou-se, marcado pelas prosas de todas as pessoas que, pelas suas lembranças de Francisca, produziram uma rede discursiva edificada pelas imagens de dor e desgraça da menina, ratificando e também elaborando em seu "texto", o impacto de uma morte tão violenta:

> *Examinando-se o prezente inquerito verifica-se que em o dia 11 do corrente mez, desappareceu da residencia de Absalão Emerenciano, nesta cidade, a menor Francisca do mesmo Absalão. Das investigações que procedi verifica-se ainda, que o cadaver de uma criança encontrado no dia 13 do corrente, no lugar Trapiá deste termo em adiantado estado de putrefação era o da menor Francisca criada do referido Absalão. Verifica-se mais pelos autos de perguntas e inquirição (...) que a menor Francisca era barbaramente seviciada por Absalão e sua esposa D. Domila Araújo Emerenciano , sendo por isso obrigada a fugir da casa dos mesmos, vindo a falecer em consequências dos espancamentos recebidos, por não*

poder mais o seu debil organismo comportal-os conforme os indicios existentes neste inquerito.

Remetido ao cartório, o inquérito foi entregue ao Juiz Fenelon Ferreira da Nóbrega, que o remeteu ao promotor público José Genuino Correia de Queiroz, em 30 de outubro de 1923. Em 1924, o promotor Cícero Matheus Ribeiro Ramalho arquiva o inquérito por falta de indícios: *Não encontrando sequer base para a denuncia conforme os depoimentos das testemunhas (...) seja arcchivado o presente inquerito".*

Esta seria uma pequena história de mais um crime arquivado nos anais da justiça.

Mas... No mesmo lugar onde foi encontrado o corpo, colocou-se uma cruz, e as pessoas começaram a visitá-la e a deixar suas marcas[6]. Laços de fitas, velas, pedidos, pernas, braços e cabeças de pau, foram colocados em cima das pedras onde tinham achado os restos do corpo da menina. O crime "bárbaro" de uma criança passou a ser inscrito numa situação nova. Os gestos, as visitas, os laços e velas constituíram uma verdade possível de ser praticada – a verdade de uma santa e seus milagres. As práticas em torno do serrote em que se erigiu a cruz marcaram o reemprego de uma nova combinação em torno da morte de Francisca.

Os gestos e os rumores passaram a construir um espaço simbólico, uma expressão de fé, informados pela memória das pessoas, que reconheceram o tempo da morte da menina a partir do atravessamento dos tempos, reescrevendo os "vestígios" deixados por uma imaginação que criou lembranças não presentes em 1923. Esse tempo imaginado e criado tornou-se inteligível a partir da invenção de uma tradição do crer:

---

[6] Ver CERTEAU, Michel de. *Por 'marcas' é preciso entender uma combinação objetiva entre prática e signo, um ponto de interseção entre uma linguagem da sociedade e a enunciação de uma fé - em suma, uma maneira efetiva de ultrapassar a ruptura entre uma e outra.* IN.:____ *A escrita da história.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 166.

> *Depois que eles saíram/ para morar em Campina/ fizeram uma cruz bem feita/ com inspiração divina/ puseram em frente ao serrote/ que foi achada a menina/ Levantaram um pilarzinho/ em cima a cruz colocada/ e desde aquela hora/ que ela foi batizada/ ali por Cruz da Menina/ é até hoje chamada/ com flores, grinaldas e terço/ começaram a enfeitar/ visita todos os dias/ gente contrita a orar/ revelações e promessas/ como já passei a falar/ Ia gente todo dia/ chegava lá e rezava/ outro fazia promessa/ também chegava e pagava/ com as curas e milagres/ a fé do povo aumentava.*[7]

As pessoas passam a fabricar o local da cruz, como um lugar sagrado, de vivência do divino. As práticas em torno do lugar criaram um espaço de improvisação e expectação de significados, que passaram a ser instituídos pelas maneiras de fazer e dizer o sagrado:

> *Seu Jizé sentia que a cruz já não lhe pertencia, exclusivamente. Diziam que a menina obrava milagres, que muitos estavam alcançando graças por sua intercessão e por isso vinham aos pés da cruz pagar promessas pelos favores obtidos. O lajedo vivia presentemente, cheio de cotocos de velas. Os braços da cruz recebiam fitas azuis e brancas. Até aleijos, representando pernas, pés, braços, mãos, cabeças, se espalhavam em derredor.*[8]

Esse novo espaço delineado como território do sagrado se instituiu não só pela leitura da morte de Francisca, como também pela injeção de capital simbólico, de princípios desejantes na crença de sua santidade, graças ao efeito específico de mobilização das práticas dos crentes, exercidas no reconhecimento espacial do território e, nesse sentido, a fundação da cruz passa a ser

---

[7] MEDEIROS, A. A. *A verdadeira história da Cruz da Menina.* Patos: Gr. Santo Antônio, s. d.
[8] FERNANDES, Flávio Satyro. *A Cruz da Menina.* Op. cit. p. 116.

o produto e o sinal de seu advento. Uma fundação que passa a ser informada e inventada pelas mais diferentes expectativas.

Seu Odilon, menino moço na época, conta-nos como o velho José Justino botou uma cruz, onde estavam os restos mortais da menina: *depois um jumento comia os papéis que botavam na cruz, e seu Justino resolveu construir uma capelinha bem humilde, e o povo começou a fazer promessa e a visitar, a botar laço de fita e a botar laço de papel(...)*[9]

Para Abdias Justino, seu avô era um homem muito *caridatitoso*. Neto de José Justino do Nascimento, Abdias rememora porque seu avô decidiu construir em 1929 uma capelinha para Santa Francisca:

> *Tinha muitos milagres, muitas pessoas já chegando e obra milagres e ele passou lá, olhou praquilo, tinha vontade de fazer, era uma pessoa muito católica. Ele tinha vontade de fazer uma capela dentro da propriedade dele, mas era dentro da roça, do baixio, ai aproveitou e fez pra cá... que tinha muita pena, assim das pessoas muito sofridas, ele era assim bem caridatitoso, passou lá e viu aqueles milagres em cima daqueles serrotes, em cima daquelas pedras, ele se condoeu e disse 'vou fazer uma capela aqui'. E deu pra fazer mesmo e fez. Foi o destino dele fazer, porque ele viu que tava fazendo milagre ali, e ele se condoeu.*[10]

A construção de uma capela em 1929 reinventou o território do sagrado. Marcou as práticas em torno da cruz, dando-lhe um outro quadro, um outro espaço. A crença construída em torno da morte da menina, e a sua leitura enquanto santa, fazedora de milagres, se fortaleceu na construção de uma capela: uma das primeiras exterioridades do milagre.

---

[9] Entrevista concedida à autora no dia 14 de janeiro de 1997.
[10] Entrevista concedida à autora no dia 16 de janeiro de 1997.

Para Damião Lucena, cordelista, José Justino do Nascimento, dono de um sítio próximo à Cruz da Menina, havia feito um voto à santa, prometendo que se naquele ano (1929) - ano de seca - aparecesse água para que o gado não morresse, construiria uma capela e distribuiria água para todos os moradores dos sítios vizinhos. Ao ter seu voto atendido, mandou construir a capela.

Nesse momento, o signo da santidade adquiriu uma dupla visibilidade: a capela como o lugar do sagrado e a anunciação da graça alcançada - o milagre não como um momento de exemplificação do sagrado, mas como o lugar de sua criação, uma vez que falar e ver a santa, não é contar seus feitos, mas criá-los. Criar espaços de verdade. Uma verdade que se exterioriza a partir de uma conduta "piedosa", "caridatitosa".

Para o historiador Michel de Certeau, as condutas e as práticas culturais são instituidoras das crenças. No seu livro *A invenção do cotidiano*, ele afirma que a crença seria *não o objeto do crer (um dogma, um programa, etc.), mas como o investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira - noutros termos, uma modalidade da afirmação e não o seu conteúdo*[11].

Desta forma, o sagrado não seria uma "coisa em si", uma eficácia das coisas, mas a nomeação de coisas, gestos, rumores como tais[12]. A anunciação do milagre, a visualização da cruz, da capela, dos ex-votos, velas, passaram a ser costurados, tecidos numa rede simbólica que escreveram o corpo da menina Francisca como um corpo santo, santificado. Seria, justamente, essa simbologia que se arranja em torno da morte de uma menina, no andar, no falar com o outro, no laçar pedaços de madeira com fitas, que transformaram, produziram e inscreveram práticas

---

[11] CERTEAU, Michel de. Para Certeau, a crença não seria o dogma, um programa - o conteúdo, mas o investimento das pessoas na crença, a sua legitimidade. In.:___ *A invenção do cotidiano*: artes de fazer. v.1. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 278.

[12] Ver ALVES, Rubem. *O sagrado não é uma eficácia inerente às coisas. Ao contrário, coisas e gestos se tornam religiosos quando os homens os batizam como tais.* In.:___ *O que é religião.* São Paulo: Ars Poética, 1996. p. 16.

profanas como práticas sagradas. Uma atribuição valorativa, significante, invisível, mas completamente inteligível nas falas e práticas que a instituíram como santa:

> *A capela foi erguida/ seis anos depois da morte/ porque a seca foi forte/ a população sofrida/ a falta d'água sentida/ por gente grande, menino/ foi quando José Justino/ no ano anterior/ cavou cacimba e achou/ a água bebeu sorrindo/ Depois da graça alcançada/ pagando sua promessa/ a construção foi depressa/ do alicerce a calçada/ ao ver a água minguada/ numa fonte que surgiu/ uma cacimba abriu/ deu prá toda construção/ a água vinda do chão/ novo milagre surgiu/ A capela foi terminada/ concretizado seu plano/ vinte e nove foi o ano/ a data ficou marcada/ quando foi inaugurada/ o povo se reuniu/ em vinte e cinco de abril/ o sonho se concretizou/ Francisca canonizou/ a nova Santa surgiu.*[13]

Uma inteligibilidade da crença ressignificada de forma diferente pelas pessoas. Para Abdias J. do Nascimento, a construção da capela pelo seu avô não foi motivada por um milagre alcançado, uma promessa a ser paga, embora se saiba que a negação do milagre não desvirtua a crença daquele lugar como um lugar do sagrado, mas a própria motivação da construção da capela é significada pelo destino:

> *Aqui foi um destino dele. Houve essa conversa aí, mas não tá no meu alcance não. Meu alcance é que tinha um olhozinho d'água que derramava e fazia aquele poçozinho d'água. Ele disse que tirava a água para fazer o trabalho, mas quando terminou a capela, a água acabou-se.*[14]

---

[13] LUCENA, Damião. *Cruz da Menina: uma história de fé.* [Patos, s.n.t] p. 08.
[14] Entrevista concedida à autora no dia 16 de janeiro de 1997.

A crença na santa atravessou os tempos. Em 1973, o jornalista Evandro Nóbrega, escreveu no Jornal "O Norte" que a construção da capela passou a ser o signo da ignorância, alimentada através dos anos. A capela vista como a "meca dos peregrinos", a "romaria dos andarilhos", o "porto seguro dos esperançosos de cura", passou a ser significada, como uma "história incrível", "uma lenda" , um "mito que se alimenta da ignorância". No entanto, mesmo essa narrativa funcionando como um lugar de desconcerto da santidade, ainda assim confere visibilidade e provoca uma emergência do espaço sacralizado por outros.

Foi, exatamente, a construção desse lugar como sagrado que se reafirmou na memória sobre a abertura do processo-crime. Na perspectiva de Neó - filho de Noé e D. Ernestina Trajano, depoentes do inquérito policial e do processo-crime -, foi o "olhar do outro" marcado e induzido que possibilitou a reabertura do caso na justiça:

> *... o interessante dessa história é esse fato que vou dizer agora, ele ficou engavetado, mais de dez anos, que os politicos da época protegiam muito ele, que ele era de Campina Grande e protegia muito ele, e por isso o juiz da época engavetou esse processo. Aí dez anos depois, em 33, veio parar aqui, Dr. Gabinio, como juiz, chegou aqui, esse fato, ele me contou pessoalmente (...) ele relata que tava em casa um dia, sem reconhecer ninguém aqui em Patos, aí disse 'vamos dar uma volta aqui na cidade, pra conhecer a cidade'. Nesse tempo, Patos era um cidade pequena. E eles saíram então, pegaram a estrada e saíram, foram bater em Santa Gertrudes, quando eles voltaram era quase de noite, então quando eles passaram ali, nas imediações da Cruz da Menina , ele viu uma lâmpada acesa, mas não era luz elétrica, era um daqueles candeeiros grandes. Viu um negócio muito claro e tinha um rapaz no meio da estrada e ele chamou e perguntou de quem era aquela fazenda. 'Não senhor, aquilo ali, não é fazenda*

não, aquilo ali , é um local, é uma lâmpada a álcool, em cima de uma pedra, onde colocaram a menina'. Ai ele perguntou 'que menina?'. 'A menina que mataram da Cruz da Menina, e o senhor não tá sabendo não?'. 'Não tou sabendo não, eu sou de fora'. 'Foi uma menina que mataram aqui e essa menina foi jogada numa loca de pedras e o povo vai pra lá, fazer orações, adorar, tão dizendo até que ela é santa'. O rapaz já disse naquela época. Ai ele chegou aqui em Patos, e no outro dia foi no cartório, chegou o escrivão e perguntou que história era essa da Cruz da Menina. Ai, o rapaz mostrou o inquérito. Puramente o inquérito, não tinha nada de peça judiciária. Ele pegou o processo, levou pra casa e mandou dar vista ao processo ao promotor, que era Dr. Massilon Caetano na época. Que aproveitou e deu a denúncia, e daí começou o processo. Começou a instrução criminal e logo depois Dr. Massilon pediu demissão do cargo, ele era um homem rico, não precisava ser promotor em canto nenhum, ai entregou o cargo. O processo continuou, continuou, o primeiro júri quem fez a acusação foi Dr. Alfredo Cabral, que era dentista aqui em Patos, e ele quem fez a acusação e por sinal, eles foram absolvidos.[15]

Para Neó Trajano, o fato de o Juiz ter visto a capela é que possibilitou a abertura do processo crime. Nesse sentido, a memória de Neó Trajano reforçou o significado sagrado da história de Francisca. Uma interpretação que, reforçada pela memória, também se torna presente no discurso literário de Flávio Satyro. Segundo a narrativa de Flávio, o processo pôde ser encaminhado pela justiça, quando a crença, exteriorizada na capela, saltou aos olhos do juiz e o fez encaminhar o processo:

---

[15] Entrevista concedida à autora no dia 10 de agosto de 1997.

- Os tempo agora são outros - bradava Manduri. Nas calçadas, nos bares, nas mercearias, todas as conversas giravam em torno do caso da menina, agora reavivado por decisão da justiça.[16]

O lugar da memória na institucionalização da crença em santa Francisca nos dá indícios para discutir como os marcos históricos adquiriram outros significados através de outras temporalidades. Historiadores, sociólogos e antropólogos parecem estar sempre se debatendo em função do lugar hierárquico no qual a história oral deveria ser incluída. Nesse debate, a própria função social da história oral é posta em suspeição, assim como a sua validade como uma outra forma de dimensionar a sociedade, de construir uma determinada imagem diferente da história tida como oficial.

A validade ou não da história oral como uma das formas de produção do conhecimento será determinada, em grande medida, pela concepção que o historiador tem da história. Os historiadores, que enfatizam a história a partir de uma análise estrutural e que utilizam apenas documentos escritos – geralmente por alguma instituição como o Estado -, acreditam ser possível resgatar o passado tal qual ele foi, objetivamente, e por isso não consideram a oralidade como um tipo de fonte histórica, pois para estes intelectuais, a memória estaria impregnada de subjetividade, além de não constituir um monumento escrito. Este tipo de postura teórico-metodológica é, segundo Gwyn Prins, decorrente de uma lógica rankeana dos documentos e da própria história, pois ao privilegiar os documentos escritos como objetivos e verdadeiros, caracterizam a memória oral como sendo as responsáveis pela "erosão" da verdadeira história.[17]

---

[16] FERNANDES, F. S. *A Cruz da Menina.* Op. cit. p. 159.
[17] PRINS, Gwyn. "História oral". In.: *A escrita da história.* São Paulo: UNESP, 1992.

Estes tipos de histórias, tributárias de um método rankeano, ao enfatizar a prioridade (e necessidade) de um aprendizado mecânico das datas e dos "fatos", nega legitimidade à história oral. No entanto, esta mesma história, esquece de considerar que mesmo estes documentos oficiais rotulados de objetivos, são também produtos de escolhas, pois além de também serem estrategicamente elaborações subjetivas – como, por exemplo, a história oficial dos Estado-, os documentos oficiais que são expostos, abertos ao público, são aqueles que "podem" ser expostos, são aqueles que os produtores destes documentos, deixam expor, quando não: arquivos são destruídos, cópias são apagadas. Essa história oficial foi denominada pela história social como a história dos vencedores.

Os intelectuais da história social passaram a desejar uma contra-história, que não legitimasse a história dos vencedores, mas que possibilitasse dar voz aos vencidos. Nesse sentido, a memória oral seria vista como esse principal documento, pois ela ao dar espaço para que os excluídos da história (mulheres, velhos, operários, etc.) falassem, estariam desconstruindo a própria história oficial, dando-lhe uma outra versão. Mas essa história que passou a ser produzida, usando a oralidade como um monumento, criou um outro tipo de problema: *ao dar voz aos vencidos, acreditou estar abrindo mão do espaço do cientista para que o outro falasse e, assim, redimisse o grupo. No entanto, o historiador continua a comandar o processo de conhecimento ao selecionar depoentes, recortar temas, reescrever falas e construir a explicação histórica a partir do que generosamente lhe foi oferecido*[18]; ou seja, a história do tipo rankeana pensava ser a narração (objetiva) de um documento a própria história, e essa outra história dos vencidos, também passou a ver as fontes orais, como se elas fossem possíveis dessa objetivação, como se o próprio historiador não fosse, ele mesmo, agente constituidor da história oral.

---

[18]JANOTTI, M. de L. e ROSA, Z. de P. *História oral: uma utopia?* In.: ___Revista Brasileira de História. nº 25/26. São Paulo: ANPUH/ Marci Zero, agos. 93. p. 12.

Michael Hall, em seu artigo "História oral: os riscos da inocência", também adotou uma postura crítica em relação a esse tipo de história oral, pois a oralidade não é vista como documento, mas como o próprio passado pronto. Segundo Hall, *as entrevistas da história oral mostram menos a experiência direta dos informantes do que o resultado do trabalho que a memória faz com essa experiência.*[19]

Essa crítica marca o momento da necessidade de produzir uma distinção entre a história oral e as histórias de vida. As histórias de vida seriam os depoimentos, os relatos construídos pelos entrevistados, a matéria prima para a história oral que, neste caso, seria a produção de uma história, que metodologicamente, fizesse uso das fontes orais.

As histórias de vida seriam, segundo Aspásia Camargo, os "documentos humanos", a base empírica pela qual uma teoria sociológica construiria uma história oral. Utilizar as histórias de vida como uma fonte metodológica, significava a solução adequada para trazer à luz os fatores subjetivos da experiência humana em contraposição à objetividade da história oficial. Mas esse discurso de Camargo legitima, em grande medida, o discurso da história oficial, quando esta se diz ser uma história necessariamente objetiva, e a história oral como necessariamente subjetiva.

Ainda para Camargo, *tem-se como certo que uma das condições básicas para a produção do conhecimento científico é a posição de neutralidade do investigador diante das situações sociais que ele pretende estudar*[20]. Uma neutralidade que seria garantida por uma comprovação do discurso oral por outros tipos de documentos, mais objetivos, conferindo à memória um lugar de ilustração.

[19]Hall, Michael M. "História oral: os riscos da inocência". In.:____ *O direito à memória:* patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura. Departamente do Patrimônio Histórico, 1992. p. 157.
[20]CAMARGO, Aspásia. "Os usos da história oral e da história de vida: trabalhando com elites políticas". In.: ____ *Dados:* Revista de Ciências Sociais. vol. 27, n. 1, 1984. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro. p. 20.

O relato oral entendido como a essência do real e do passado se tornaria, para Michael Hall, uma forma "ingênua" de trabalhar metodologicamente as histórias de vida. Mesmo que a partir das histórias de vida, a história oral amplie as temáticas e os sujeitos históricos, construindo uma contra-história, ela não seria mais verdadeira do que a própria história oficial, mas seria apenas uma história diferente, que apresenta problemáticas específicas.

Uma outra questão pertinente à discussão metodológica sobre o uso de histórias de vida é o fato de que os depoentes ao discursarem sobre o passado, o fazem a partir de uma apropriação simbólica do presente. Ecléa Bosi, em seu livro *Memória e sociedade: lembranças de velhos*, afirma que a memória não é um reviver do passado, mas um refazê-lo e um repensá-lo a partir de imagens e idéias do presente, pois *por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor*[21].

É nesse sentido que a percepção metodológica do uso da memória como documento histórico é tratada na construção histórica da crença na santa Francisca, ao estabelecer as inter-relações que são tramadas na elaboração de novos significados para os marcos históricos.

Em 1932, com a abertura do processo-crime, as pessoas começaram, mais do que nunca, a recontar os fatos, a remontar a memória histórica e interdiscursiva em torno da morte da menina, ressiginificando-a, pois no presente de abertura do processo-crime, ela já não foi apenas maltratada, espancada, violentada, mas também martirizada. À trama da morte da menina, outros desenhos foram incorporados.

1923 é ressignificado por esse presente, em que a linguagem sobre a morte se articulou e cruzou novamente com o discurso jurídico, mas neste momento, o discurso jurídico tropeça por

[21] BOSI, Ecléa. *Memórias e sociedade: lembranças de velhos*. Op. Cit. p. 55.

outras avenidas discursivas: o discurso do sagrado. As falas, os relatos das calçadas, do Café, das casas e esquinas se re-produziram a partir dessa nova linguagem sobre a morte, uma linguagem que marcou e re-construiu a morte desde um novo emprego, pelas maneiras de dizer o sagrado, os milagres, os ex-votos, a capela. Um novo discurso que, construído pelo encontro entre o jurídico e o sagrado, foi autorizado, legitimado e instituído pelas práticas de todos aqueles que teceram, dialogaram, viram e confessaram suas dores e suas graças.

Nesse sentido, as prosas e o seu recontar teceram uma nova formação discursiva, que se constituiu na relação entre a memória do dizer e o momento de enunciação, representando as (trans)formações dos sentidos, pois a menina Francisca passou a ser inscrita no discurso jurídico como a santa da Cruz da Menina. Essa nova linguagem marcou e insinuou criação dessa nova forma de crer. Uma crença autorizada pelo espancamento, pelo maltrato, pela violência e legitimada pelo **martírio** que a menina sofreu – imagens enfatizadas no processo crime.

Em novembro de 1932, o promotor Massilon Caetano dos Santos denunciou Absalão Emerenciano e Domila Araújo Emerenciano, de "residência ignorada", pelo crime de assassinato da menor Francisca:

> *Dita menor nao tinha paes e era afilhada dos referidos indiciados, os quais era público e notório, aplicavam constantemente à menor Francisca, bárbaros e desumanos castigos corporais. Dando expansão aos seus sentimentos de perversidade, era a madrugada de onze de outubro de 1923, os já referidos indiciados espancaram a infeliz menor, de tal modo selvagem,. que Francisca faleceu incontenemtemente. Uma vez morte e desventurada criança, Absalão e sua mulher com o fim de ocultar o bárbaro crime por eles praticados, envolveram o cadaver da criança em panos , e, isso feito, chamaram o chauffeur José Vicente Alves, conhecido por Hindú, e no seu automóvel botaram o cadaver da criança*

> *transportando-o às caladas da madrugada para o lugar Trapiá, deste termo. Em aí chegando, Absalão retirou o cadaver do automóvel e jogou-o dentro do mato, entre duas pedras. Supondo talvez que não fosse descoberto, Absalão e sua mulher para evitar suspeitas no dia subsequente ao crime, espalharam pela cidade, que Francisca foi encontrado já em parte devorado pelos urubus; mesmo assim, se constatou que tinha um braço quebrado , consequencia do espancamento. Transportado o funebre achado para esta cidade, foram no mesmo dia 13 os despojos sepultados no cemitério local, sem que a autoridade policial de então tivesse mandado proceder, como de direito, o competente exame cadaverico. Com o aparecimento do cadaver de Francisca surgiram os mais terríveis comentarios, o que forçou a autoridade policial de então o proceder investigações, resultando das mesmas ficar plenamente demonstrado tratar-se de um crime desumano.*
>
> *Os depoimentos numerosos prestados na policia, esta fora de toda e qualquer duvida, que o* ***martírio***[22] *da infeliz criança datava de muito tempo e a sua morte imediatamente foi consequencia da surra que recebeu em a madrugada de 11 de outubro.*[23]

Com essa nova historicidade, os tecelões da história introduziram nas suas malhas novos fios, outras costuras. Fios que entrecruzaram retalhos do passado, pedaços de memórias. Os respondentes do inquérito foram novamente chamados a falar. E eles falaram, reelaborando sua memória, as suas penas, o seu horror e as suas indignações sobre o sofrimento passado de uma menina. Testemunharam a sua memória sobre o crime, mas nos seus testemunhos do passado,

---

[22] Grifo nosso.
[23] Processo-crime. "Autos de ação penal da Cruz da Menina".

reinscreveram o tempo da memória como um tempo que fala também do seu presente, dos seus desejos, anseios, fabricando velhas e novas prosas.

No presente, do qual falaram sobre o passado, a morte da menina transformou-se em vida e tornou-se viva pela santa da Cruz da Menina. Essa memória não manifestou um fato pronto do passado, mas passou a ser aquilo que produziu e informou o presente. Nesse sentido, o passado de 1923 foi alargado e expandido, através da inscrição no discurso jurídico das trajetórias de esperanças de várias pessoas, de suas curas e seus milagres.

A denúncia do promotor Massilon Caetano foi o primeiro momento de visibilidade da imagem do martírio, inscrita no discurso jurídico. Essa nova forma de nomear o crime, ressignificou o seu próprio sentido, seja pelo caráter sagrado do qual se revestiu, seja pelo peso e expectativa de punição daqueles que martirizaram a criança. Uma criança que, como era "*público e notório*", recebia constantemente "*bárbaros e desumanos castigos*", pois "*o martírio da infeliz criança datava de muito tempo*".[24]

O filho de uma das testemunhas do processo, Neó Trajano, contou-nos que: *quando o Dr. reabriu o processo, aí o caso reacendeu. E começaram as conversas e o negócio foi pra frente*[25].

Reacendido e investido por uma leitura do sagrado, as prosas ferveram novamente pelas ruas da cidade. Ouvido em testemunho, Pacífico Medeiros contou que:

> *Francisca tinha um quarto defectuoso, disendo-se ter sido esse defeito provocado por um pontapé que Absalão lhe atirara; que tem certeza que Francisca era uma mártir de seus padrinhos (...) que acha que dada a idade de Francisca, esta não tinha capacidade para fugir; que dias depois foi encontrado o cadaver de Francisca num lugar próximo a esta cidade no ponto em que existe hoje uma capella.*[26]

---

[24] Id. Ibid.
[25] Entrevista concedida à autora no dia 10 de agosto de 1997.
[26] Processo-crime. Op. cit.

A fala de Pacífico se construiu sobre um corte entre o passado, que é o motivo de sua narrativa, e um presente, que é o lugar de sua anunciação. O próprio passado que Pacífico narrou, não deixa de tropeçar e confrontar com os feitos de um presente, marcados pela fabricação de uma santa, seu martírio, seus milagres, sua geografia.

As demais testemunhas do processo-crime ao se referirem ao lugar em que fora achado o corpo da menina, o indicaram como o lugar em que "hoje" existe uma capela. A citação da capela é significativa da transubstanciação do inerte - a morte, as pedras - em sinais do sagrado. Sinais, que construídos historicamente pelas práticas dos crentes, escreveram um território textual, com suas caminhadas, suas visitas, suas orações. Fragmentos de trajetórias que foram instituindo este lugar onde encontraram o cadáver como um lugar de visibilidade do divino. Cotidianamente, a invenção e reinvenção dessa geografia textual e simbólica do sagrado, tornou-se visível a partir das múltiplas experiências de devoção. Experiências ditas e anunciadas pela memória, pelo cordel, pelos ex-votos... escrituras que informaram o discurso jurídico:

> *Os crudelissimos suplicios inflingidos pelos assassinos a infeliz victima que era fragil fizicamente quer pelo deupauperamento de seu organismo combalido pelos constantes e excessivos espancamentos, quer pela sua tenra idade que no tempo era de oito anos agitaram de tal forma a alma do foro desta cidade ao ponto de uma credulidade canoniza-la como santa. E logo no ponto onde foram encontrados os seus restos mortaes erigiram uma pequena capela hoje cheia de simbolos que representam os numerosos milagres obrados pela Cruz da Menina, como geralmente chamam aquela capela*[27].

[27] Processo-crime. Op. cit.

No entanto, o processo-crime como um momento de disputa, de diferentes versões e verdades sobre o crime, tem um desfecho "imprevisto" para a população de Patos: os réus foram absolvidos por unanimidade de votos no dia quinze de junho de 1934. No dia seguinte, o promotor Alfredo Lustosa Cabral apelou para o Superior Tribunal de Justiça. O escrivão tomou nota do discurso do promotor:

> *Finalmente, a promotoria para ver se conseguia que o Juri da finalidade de sua missão se convencesse, recitou uma estrofe da poesia do livro 'A velhice do Padre Eterno' de Guerra Junqueira: ("Noite Sinistra e má!"). E parodiando disse: "- Noite sinistra e má! Apenasmente a escuridão tétrica da noite de onze de outubro de mil novecentos e vinte e tres amortulhava a cidade de Patos quando foi perpetrado o bárbaro crime da menor Francisca". O juri tornou-se inerte a tudo isto, impassivo diante às razões esclarecidas, parecia, mesmo cinco múmias em estado cataleptico e que ao despertar da letargia que o inanimou por algum tempo a sua vontade, a sua ação e a sua consciência, a colocação dos cinco cubos na urna da absolvição, dando deste modo, liberdade aos reos, urgia que se fizesse.*[28]

E o júri o fez. "Cinco múmias em estado cataléptico" - membros enrijecidos, faces mórbidas, pálidos -, lentamente depositaram os "cinco cubos negros" na urna e, novamente, absolveram os réus. Assim, como da terceira apelação.

Os três julgamentos que ocorreram sobre o "mistério" da morte de Francisca , produziram juridicamente, com seus veredictos, uma verdade sobre o seu crime. Uma verdade que inocentou os seus "padrinhos" como autores do crime. Verdade não mais possível de ser questionada juridicamente.

---

[28] Id. Ibid.

No entanto, essa história [e essa verdade] tão pronta dos julgamentos me causou um certo incômodo, me provocando o desejo de desalinhar essa evidência e problematizar o hiato temporal criado de quase uma década entre o momento da morte de Francisca em 1923 e a abertura do processo-crime em 1932. Quais as tramas históricas que perpassaram/constituíram esse evento e o que havia sido dissimulado e cuidadosamente escondido?

Promover esse desconcerto incluía a necessidade de discutir a questão de como a verdade se configura como um lugar de excelência e como isso pode ser remetida à idéia das práticas de exclusões e silenciamentos sob a forma de uma história completa e finalizada no momento em que os três julgamentos produziram uma verdade sobre o crime. Esse incômodo me incitou a empreender uma nova pesquisa sobre as relações políticas e judiciárias nessa historicidade, assim como sobre o panorama das relações sociais na cidade considerada como a "rainha do sertão".

Vamos para os Patinhos do Major Miguel. Era a cidade identificando-se com o próprio homem[29]. – Era assim reconhecida pelo nome de seu "chefe político", a cidade de Patos nas décadas de 20 e 30 desse século. Esse era um tempo em que as configurações das relações políticas eram identificadas com os chefes políticos locais, os coronéis.

Com a emergência da República e a institucionalização do sistema federalista de governo, os políticos paraibanos permaneceram, no início desse regime, fiéis à monarquia, mas acabaram por aderir à República e ocuparam os novos espaços de poder. Na Paraíba, inexistia um partido republicano e muito menos um movimento organizado em prol do republicanismo antes de sua proclamação. No entanto, ainda que houvesse um primeiro movimento de hesitação, os políticos paraibanos através das novas condições político-institucionais com o favorecimento da maior

[29] Epitácio Soares. Discurso pronunciado no Centenário do Major Miguel Sátyro em 1967. Arquivo da Fundação Ernani Satyro.

liberdade e autonomia dos Estados, aderiram à República, o que possibilitou a consolidação e legitimidade do mandonismo local.

Esse reforço da dominação dos grupos que comandavam a política local se reafirmou numa liderança efetiva, configurada na angariação de um continente de eleitores com o "arrebanhamento" de votos e a formação de "currais" eleitorais.[30] Essa conceitualização que se refere ao mundo rural é significativa dos jogos políticos exercidos nesse período, o arrebanhar, o circunscrever a "clientela" em currais, confere um sentido de leva aos indivíduos, atrelados aos grandes proprietários de terras que tinham o estatuto de coronéis – antiga nomeação da Guarda do Império, reatualizada na República dentro de uma outra configuração de poder, através do ampliamento de seus papéis sociais:

> *...grupo restrito, tradicionalista e de base agrária, escorado no poder de umas poucas famílias, dominantes em seus municípios, apropriou-se do aparelho do estado e dos poderes representativos deste – Executivo, Legislativo e Judiciário, agora teoricamente autônomos.*[31]

Em termos mais amplos, as oligarquias paraibanas não tinham grande representatividade econômica na política nacional, mas não é esse alcance que nos interessa na composição dessa intriga histórica, e sim as relações de poder estabelecidas em nível local, assim como o tipo de amplitude que elas comportavam na composição dos eventos da política paraibana, procurando mapear as invasões, as lutas, as rapinas, os disfarces e as astúcias dos históricos paraibanos.

---

[30] GURJÃO, Eliete de Queiroz. "A Paraíba Republicana (1889-1945). In.:___ SILVEITA, Rosa Maria Godoy da. (org.) *Estrutura de poder na Paraíba.* João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 1999.
[31] OCTÁVIO, José. *História da Paraíba:* lutas e resistências. 4.ed. João Pessoa: UFPB/ Ed. Universitária, 1997. p. 143.

Quais eram as regras que construíram essas relações de poder? Quais os territórios onde os coronéis marcaram o seu lugar de verdade?

Segundo a historiadora Eliete Gurjão, a atuação dos coronéis foi permanente e abrangia múltiplas funções dentro do campo jurídico, policial, financeiro e assistencialista, através da estratégia de favores prestados a sua clientela, aos seus arrebanhados. Os coronéis, por sua vez, consolidavam o seu prestígio político via os deputados por eles eleitos, trabalhando junto ao governador do Estado.[32]

Essa relação também estava possibilitada por uma tradição estatista[33]. O historiador José Octávio explicita a composição dessas relações de poder entre os coronéis e a presidência do Estado: a presidência concedia aos coronéis amplos poderes nos territórios da respectiva jurisdição política. Esses poderes principiavam pela nomeação de funcionários estatais de confiança e não raro, do próprio clã do coronel – diretores de mesas de renda e fiscais de tributo, juízes, promotores, delegados de polícia, professores, etc. Em alguns municípios, até sacerdotes integravam esse elenco.[34]

Essa articulada e ampla composição de alianças políticas entre a presidência da República, os governadores dos estados federalistas e os chefes dos municípios não se davam fora de um campo de forças marcado por tensões e conflitos, às vezes, sangrentos. Uma das práticas que caracterizavam o coronelismo paraibano era o recurso à formação de exércitos privados – os "cabras" -, como também a articulação, em alguns momentos, com bandos de cangaceiros nas lutas inter-oligárquicas na disputa pela captura do aparelho de Estado.

---

[32] GURJÃO, Eliete. Op. Cit.
[33] Ver CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas.* São Paulo : Companhia das Letras, 1990. Para Carvalho, a estadania é uma longa tradição do país, uma herança portuguesa reforçada pela elite imperial, reatualizada com o advento da República. Essa tradição se configura pela idéia de que o Estado era concebido pelos indivíduos como um porto de salvação: *A inserção de todos eles na política se dava mais pela porta do Estado do que pela afirmação de um direito de cidadania (...)* . p. 29;
[34] OCTÁVIO, José. Op. Cit. P. 144.

O controle da política regional conferia aos coronéis vitoriosos o monopólio do poder de empreguismo e dos cargos burocráticas da máquina do governo.

Segundo o historiador Horácio de Almeida, foi no governo de Álvaro Machado, nomeado por Floriano Peixoto em 1892, que emergiram novas regras desse jogo político, baseado na composição das oligarquias. Álvaro Machado instalou o Tribunal de Justiça na Paraíba e inaugurou um novo sistema de administração dos municípios:

> *Os municípios eram administrados pela intendência municipal. Álvaro Machado inovou esse sistema de administração, criando os cargos de prefeito e de sub-prefeito para cada municipalidade, de livre nomeação do presidente.*[35]

Desta forma, a oligarquia dirigente do município ficava intrigada ao compromisso inalienável ao executivo do Estado, que através de manipulações nas eleições, os coronéis escolhiam os seus prefeitos.

A hegemonia da oligarquia no aparelho de Estado que nos interessa nessa história é a constituição da tradição coronelista dos epitacistas, chefiado por Epitácio Pessoa (1912-1930) e a transição para o governo de José Américo de Almeida no pós-30.

No período entre 1912 e 1930, a oligarquia epitacista tinha o controle sobre a máquina estatal da Paraíba. Os coronéis das municipalidades ficavam atrelados a sua política de governo, mas essas alianças não se deram de forma pacífica. Em 1928, quando João Pessoa – sobrinho de Epitácio Pessoa - assumiu o governo, instituiu uma série de reformas que acabaram por criar uma crise na oligarquia dos Pessoa.

---

[35] ALMEIDA, Horácio de. *História da Paraíba*. Tomo II. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, Conselho Regional de Cultura, 1997. p. 179.

João Pessoa no seu discurso de posse no dia 22 de outubro de 1928 torna visível as suas medidas políticas sob o discurso de "uma lei para todos". O historiador José Octávio avalia o alcance dessas novas medidas e o seu impacto para os coronéis do interior:

> *Desarmaram-se os proprietários e caminhões carregados de armas começaram a fazer o percurso entre pontos críticos do interior e a capital. Promotores de justiça comprometidos com o coronelato foram demitidos e juízes de Direito postos em avulsão. A policia foi reformulada, subordinando-se à presidência do Estado. Jovens bacharéis foram nomeados para as delegacias de policia, à margem de qualquer interferência política. Os prefeitos municipais, escolhidos pelo presidente do estado, passaram a dispor de mandato de quatro anos, proibida a recondução. Eleições para os conselhos municipais realizaram-se a trinta e um de dezembro de 1928...*[36]

Ainda que José Octávio despolitize a nomeação dos cargos da máquina burocrática do governo, "*à margem de qualquer interferência política*", a emergência dessa nova política reatualiza novos pactos entre a presidência do estado paraibano e os coronéis do interior. Mas isso ocorreu a partir de uma série de rupturas e de intrigas políticas, também, sangrentas.

A prerrogativa de João Pessoa de desarmar os coronéis deslegitimou os direitos que, para eles, eram inalienáveis. O costume dos coronéis de formarem as suas próprias milícias e fazerem uso dessa prerrogativa eram constituintes de sua tradição de poder.

Os coronéis do interior também se sentiram aviltados no seu direito com a nova política tributária de João Pessoa, que estrategicamente tentava instituir uma maior centralização dos impostos através da Secretaria de Fazenda, centralizando a arrecadação e remetendo-a para o

[36] OCTÁVIO, José. Op. Cit. P. 172.

litoral, estabelecendo alíquotas diferenciais paras as transações na capital e no interior. Isso interfere no jogo político estabelecido pelos coronéis do interior antes de sua entrada no governo do Estado – que nesse momento eram os maiores produtores e exportadores de algodão no país.

Insatisfeitos com essas rupturas, essas medidas atingiram não só as oligarquias algodoeiro-pecuárias do interior em detrimento da oligarquia açucareira do litoral, como ocasionou a crise definitiva da família Pessoa, pois o escoamento da produção algodoeira para o exterior era realizado através de Pernambuco, administrado pelos Pessoa de Queiroz.

Quais os resultados dessa mudança no sistema coronelista? E no que esses resultados interferem na reorganização das forças políticas na cidade de Patos em relação à oligarquia dos Satyros?

As oligarquias do sertão e do agreste tinham uma posição privilegiada junto ao Governo, mas a atuação de João Pessoa contrariou esse pacto político, ao depurar o coronelismo impondo a tutela governamental e o estabelecimento do centro comercial do Estado na capital. Essas medidas aliadas ao novo regime tributário eclodiram na Guerra de Princesa. O coronel José Pereira do município de Princesa de Isabel – o mais influente chefe político do sertão - aliado com os irmãos Pessoa de Queiroz empreenderam uma revolta armada contra o governo do Estado, que se mobilizou na contenção desse conflito, levando seu exército para implodir a revolta.

O coronel José Pereira apoiava a re-candidatura de João Suassuna, antigo presidente do Estado, que havia representado o coronelato sertanejo, tendo, nesse momento, grande espaço de atuação política e econômica, vindo a disputar o governo do Estado. No entanto, a escolha de Epitácio Pessoa pelo seu sobrinho João Pessoa para governador do Estado principiou um estado de crise, resultando na Guerra de Princesa.

Todo esse clima de conflito parece não ter sido experimentado na cidade de Patos. Não encontrei nenhum registro histórico falando da posição adotada pela família Satyro em relação ao evento de Princesa. A historiografia que trabalha com as relações coronelísticas na Paraíba também não tematizou o lugar político de Patos nesse conflito. Como tentar explicar essa ausência, visto que Patos era um dos grandes centros de produção algodoeira, e por isso diretamente interessado nos rumos dessa "guerra tributária"?

Em novembro de 1929, o Major Miguel Sátyro reafirmou sua aliança com a oligarquia dos Pessoa através de uma carta/documento endereçada ao governo de João Pessoa:

> *Amigo e correligionario*
>
> *Está designada para o dia 1° de Março vindouro a eleição para presidente e vice-presidente da Republica.*
>
> *É uma causa que interessa a nação inteira, não affectando, por isto, de modo nenhum a política dominante do Estado, que obedece a orientação do eminente presidente JOÃO PESSOA, sob a inspiração sabia do nosso supremo chefe senador EPITACIO PESSOA.*
>
> *Correligionário leal e decidido do Partido, em campanhas memoráveis, como sois e, nesta cidade* ***obedece a minha chefia****, conto como certo o vosso apoio a chapa da ALLIANÇA LIBERAL, representadas nos eminentes brasileiros DR. GETÚLIO VARGAS e JOÃO PESSOA, o primeiro para presidente da República e o segundo para vice dito, candidatos escolhidos em bôa hora pelo nosso partido, dando-se também nesse mesmo dia a eleição para deputados e um senador federaes, cujos nomes serão opportunamente apresentados.*
>
> *Certo do vosso comparecimento, assigno-me como sempre,*

Amigo e correligionário.

Miguel Satyro.[37]

Essa reafirmação de "devoção" a causa dos Pessoas nos possibilita refletir sobre dois eventos singulares e ao mesmo tempo intrincados. Patos, sob o comando de seu "chefe maior", não se aliou ao coronelato de Princesa de Isabel, cidade próxima a sua, mas apoiou a causa de João Pessoa. Em segundo lugar, esse documento demonstra não só a sua aceitação da Aliança Liberal na política nacional, conferindo legitimidade às estratégias de poder de descentralização das oligarquias coronelísticas, como também a visibilidade do pacto estabelecido entre o governo do Estado e a cidade de Patos, que "aguarda" (e também "indica") as novas eleições para os cargos de deputados e senadores federais.

Historiograficamente, apenas as famílias oligárquicas do litoral são associadas à política de João Pessoa no momento em que eclodiu a Guerra de Princesa. No entanto, essa reafirmação do Major Miguel promove uma disfunção nessa lógica histórica.

O que possibilita essa singularidade? E como ela foi possível de ser experimentada?

A visibilidade do município de Patos na historiografia paraibana só é marcada a partir das suas relações de produção referentes à exportação algodoeira. Nas tramas da política paraibana, Patos inexiste como força política no sentido de não "tomar partido". Curiosamente, o chefe político patoense sempre apoiou a oligarquia epitacista desde 1912, quando assumiu como chefe político Epitácio Pessoa. Mas, Patos sempre esteve no campo de domínio de Miguel Satyro desde 1833, quando ele é nomeado Tenente-Coronel da Guarda Nacional e participou de todas as intrigas políticas da Paraíba até o momento de sua morte em 1934.

[37] Carta endereçada ao Governo do Estado pelo Major Miguel Satyro. 01 de novembro de 1929. Arquivo da Fundação Ernani Satyro.

No entanto, a forma como Miguel Satyro exerceu o seu lugar político difere daquilo que se convencionou o típico coronel cristalizado pela historiografia: homem que pega em armas, que arma também seus "cabras" e coage pela força do fogo. Seu campo de atuação era não só na escolha dos prefeitos que ocuparam a direção do município, como se detinha mais no aparelho jurídico da cidade, atuando como advogado provisionado.

Suas articulações no campo de forças da política paraibana e na política patoense se caracterizaram pelas suas estratégias no aparelho burocrático do Estado, fazendo uso não apenas de um poder de mando (baseado no poder de "fogo"), mas principalmente pela forma como se relacionava no campo jurídico e eleitoral.

Essa forma de se colocar no jogo político o transforma num personagem singular da história do coronelismo paraibano. Nas comemorações do seu centenário em 1967, vários discursos legitimaram esse lugar daquele que advoga e que não pega em armas. Ainda que essa seja uma memória re-elaborada num tempo posterior aos marcos dessa temporalidade, ela nos possibilita marcar alguns dos discursos que o singularizaram dentro do campo político.

"A Paraíba vai homenagear Miguel Satiro" – é a manchete do jornal Correio Brasiliense no dia 4 de novembro de 1967:

> *O coronel Miguel Sátiro foi, durante quarenta anos, chefe político de grande prestígio em vasta região sertaneja, amigo de Epitácio Pessoa com quem mantinha constante correspondência. Foi também, durante muitos anos, Deputado Estadual e advogado provisionado, caracterizando-se pelo espírito de paz e concórdia que imprimia à sua ação política, numa época em que as lutas partidárias eram marcadas pela exaltação e a violência.* [38]

[38] Jornal Correio Brasiliense. Brasília, 4 de novembro de 1967.

Nesse momento, a cidade de Patos se preparava para as festividades em memória daquele que "promoveu a paz em tempos de guerra". Homenageado pelos políticos proeminentes dessa época e pelo seu filho Ernani Satyro, então líder do Governo da Câmara e Deputado Federal, o Major Miguel Satyro se inscreveu no cenário nacional como possuidor de "métodos próprios" e "estilo exclusivo". Alcides Carneiro, Ministro do Supremo Tribunal Militar, também prestou as suas devidas homenagens:

> *Sem exibições de fôrça e de coragem, tão do agrado dos sertanejos, Miguel Sátyro conquistou e consolidou seu prestígio, pessoal e político, usando a brandura e a habilidade.*
>
> *Era ele, - para me servir uma imagem bem cheirosa a sertão – um pé de botinas num tabuleiro de xique-xique.*[39]

Um outro proeminente político da Paraíba e ex-governador José Américo de Almeida ratifica o lugar da não-violência do Major Miguel: *Num tempo em que a política era ainda, por assim dizer, feudal, singularizou-se ele, como chefe, por sua mansidão, sem nenhum resquício de mandonismo. Sempre hábil e conciliador (...) Merece ser consagrada a sua memória como reflexo de uma vida exemplar.*[40]

Além da construção de um discurso que marca uma postura singular em relação aos "desmandos violentos" dos coronéis contemporâneos de Major Miguel, este ainda é caracterizado pela sua habilidade de defensor da justiça e pela sua atuação nos tribunais como advogado, sendo elogiado pela sua capacidade diplomática e pelo seu "dom inato de condutor de homens":

---

[39] Alcides Carneiro. Documento da Secretaria para Assuntos Extraordinários. Novembro de 1967.
[40] Telegrama de José Américo de Almeida ao Centenário de Comemorações do Major Miguel. Novembro de 1967.

> *Êle era um orador de arroubos discretos e ombreava com as melhores figuras da Assembléia, enfrentando-se com segurança e precisão de linguagem e conceitos, o que bem provava sua convivência com a tribuna, em muitos anos de advogacia criminal em Patos e outros importantes centros do oeste paraibano. Acima de um bacharel de diploma e anel de grau, ele era um advogado do povo, inteligente, vivo, perspicaz como poucos. Seu nome tomou conta de todos aquêles sertões, firmando-se de modo radical em Patos, que esteve sob seu comando político durante várias décadas.*[41]

Mas deixemos um pouco essa memória tão glorificada do Major Miguel em 1967 e voltemos às décadas de 20 e 30 na Paraíba para melhor visualizar o impacto de sua figura histórica na trama do crime da menina Francisca.

Em outubro de 1930, João Duarte Dantas, aliado do coronel José Pereira – responsável pela revolta em Princesa de Isabel – tem sua casa invadida pela polícia e publicados documentos pessoais seus. Desse episódio resultou o assassinato de João Pessoa, em Recife, por esse perrepista.

Com a morte de João Pessoa e a eclosão da "Revolução de 30" liderada por Getúlio Vargas, que foi empossado pela junta como Presidente Provisório do Estado Brasileiro, o país passou por uma série de reformulações, tendo como eixo político maior a afirmação da autoridade central, o que consistia numa ameaça as elites regionais.

Assumindo a herança política de João Pessoa – que passa a ser visto na Paraíba como um mártir e cultuado como um "deus" -, José Américo de Almeida passou a ser o seu sucessor no executivo do governo paraibano. A sua entrada no cenário político paraibano é caracterizado pela

---

[41] Raul de Góes. Discurso apresentado nas comemorações do Centenário de Comemorações do Major Miguel. Novembro de 1967.

historiografia como o fim da oligarquia epitacista. Assim como significa novas correlações de forças políticas, redefinindo o sistema coronelístico-oligárquico paraibano.

Epitácio Pessoa se desiludiu com a política de Vargas e afastou-se dos cargos públicos, tornando-se um crítico do governo, enquanto José Américo teve o seu prestígio político capitalizado:

> *As mudanças político-institucionais efetuadas a partir do movimento de 1930 aparelhavam gradualmente o poder central de um aparato burocrático que viabilizou seu controle sobre as estruturas políticas regionais preexistentes, subordinando-as e absorvendo/delimitando seu campo de ação.*[42]

O Governo Federal passou a administrar o país através de interventores que enfraquecessem as prerrogativas oligárquicas. E na Paraíba isso se configurou a partir da repressão e/ou cooptação disciplinar das forças oligárquicas. O sucessor de José Américo de Almeida, Antenor Navarro (1930-1932), também legitimou essa política anti-coronelística e passou a nomear os novos prefeitos dos municípios paraibanos, na tentativa de alquebrar as forças coronelísticas.

1932 passa a ser um marco singular na nossa problematização histórica. É o momento de emergência da abertura do processo-crime da menina Francisca e também a entrada na prefeitura de Patos de um inimigo político do Major Miguel. Quais as inter-relações entre esses dois eventos?

O processo constitucional de 1932 acentuou as dissidências oligárquicas, compondo dois blocos de forças políticas. O primeiro grupo, que detinha o controle do aparelho de Estado, era liderado por José Américo de Almeida, através do Partido Progressista (PP); e do outro lado, os oposicionistas liderados por Joaquim Pessoa via o Partido Republicano Libertador (PRL). Os Sátyros faziam parte do PRL e, por isso, perderam (ainda que por pouco tempo) o domínio

---

[42] GURJÃO, Eliete de Queiroz. *Morte e vida das oligarquias (1889-1945);* João Pessoa: Ed. Universitária, 1994. p. 106.

político sobre a cidade de Patos. Antônio Américo nomeia em 1932 para a prefeitura da cidade Adelgício Olhinto de Melo e Silva, reconhecidamente inimigo político da família dos Sátyro.

Ainda em 1936, um evento explicita esse clima de disputa entre Adelgício Olhinto e os Sátyro. Ernani Sátyro, em correspondência com um funcionário do Estado, Dr. Maciel, relata essa tensão, contando sobre uma emboscada de tiros que estava sendo acusado de ser o mandante, pedindo providências para o fim do conflito e reforçando a sua aliança com a política do Estado:

> *A situação de Patos é tal, meu caro amigo, que, talvez, neste momento, já rumem a direção de palácio as solicitações indecorosas, em nome de interesses politicos inconfessáveis, no sentido de muitas das medidas tomadas pelo sr. serem relaxadas. Mas devo dizer que a tranqüilidade de Patos não terá duração, se para aqui regressarem as autoridades que, em tão boa hora, foram retiradas.*

Prevendo o pedido e o retorno das "autoridades que, em tão boa hora, foram retiradas", Ernani Sátyro redimiu qualquer possibilidade de culpa dos tiros que foram desfechados por um "amigo" seu, João Marinho, atuado e preso pelo Capitão Guedes, considerado por Ernani Sátyro, um "capanga" do seu inimigo político.

Ernani Sátyro continua em sua correspondência:

> *Apesar da tranqüilidade que, no momento, desfructamos, as espectativas continuam sombrias, pela capangagem desenfreada que se recolheu aos arredores da cidade, promtpa a investir novamente contra nós, ao primeiro gesto de complascencia ou de indifferença da autoridade policial. Mesmo porque a causa, a raiz damninha de tudo isto, ahi está, não mais na plenitude de suas regalias*

políticas, mas, afinal, como orientador do município, no sentido partidário: o sr. Adalgício Olyntho.

Destituído de suas regalias políticas, Adelgício Olyntho deixa de ser prefeito em 1935. Mas, neste ínterim, alguns eventos desconcertaram o lugar político da família Satyro. No momento em que Adelgício Olyntho é empossado prefeito por José Américo, houve uma reestruturação no aparelho judiciário da cidade. Muitos processos foram desengavetados...

Adalgício Olyntho remodela o quadro do aparelho judiciário sob o discurso de moralizar a cidade. Juízes e promotores foram substituídos, e processos abertos por "denúncias anônimas":

> *Ilmo. Sr. Dr. Antenôr Navarro – Esta tem o fim especial de avisar ao senhor que no municipio de Patos tem um criminoso protegido do Major Miguel Satyro, o criminoso mandou matar por quatro cabras que ele tinha com ele no caminho da feira, que foi o finado Izaque as nove horas do dia e este morreu nas mãos do senhor Joaquim Genuino os cabras atirando na cabeça dele nas mãos deste homem. Quiseram processar dele mas ele tinha o Major que era patrão dele e era chefe. O juiz só fazia o que ele queria e o delegado, diz o povo que ele deu mais 10 contos de réis ao Major Miguel para anular o processo e dar este crime por esquecido como assim se deu. (...) Estando eu informado que o senhor é um homem de uma disciplina enérgica resolvi avisar ao senhor deste crime que não foi punido. Não me assino com receio dos protetores de Laudelino. Ficarei escutando as providencias tomadas.*[43]

[43] Documento anônimo enviado ao Governador da Paraíba Antenor Navarro em 8 de maio de 1932. Arquivo da Fundação Ernani Sátyro.

Esse documento nos possibilita problematizar uma série de intrigas. Primeiramente, o próprio lugar onde tivemos acesso a ele. Estava "perdido" entre recortes de jornais no arquivo da Fundação Ernani Satyro, significando que havia sido enviado para aquele que era denunciado. Em que momento? Impossível saber. Mas não seria estranho se ele tivesse sido enviado no momento em que Ernani Sátyro sai do partido oposicionista ao governo e se filia ao Partido Progressista, mudando sua opção política, e também re-ocupando a prefeitura com um Satyro – em 1935, pois o prefeito da cidade de Patos deixa de ser Adelgício Olhyntho e passa a ser Clóvis Sátyro e Sousa, filho do Major Miguel e irmão de Ernani Sátyro.

Segundo, a atitude tomada por esse anônimo se encontrava com a estratégia adotada pelos governadores da Paraíba pós 30 de disciplinarizar as forças coronelísticas através do desarmamento e da prisão de criminosos existentes nas fazendas dos coronéis. Portanto, essa prática tinha o sentido de forjar uma aliança entre o governo e o grupo político inimigo dos Sátyros. É importante também considerar que em 1932 houve a eleição para a formação da Assembléia Constituinte – momento em que as lutas da elite política do Estado foram acirradas.

E por último, que a singularidade de Miguel Sátyro como coronel se configurava pelo tipo de prática que ele exercia no campo judiciário. Diferentemente da memória cristalizada historicamente do Major Miguel em 1967, nas comemorações do seu centenário, este fez uso das prerrogativas de poder que constituíam a tradição do coronelismo. A diferença e a singularidade estavam na forma como ele agenciou as relações de poder dentro do espaço jurídico, armando e montando suas intrigas políticas. Sua arma? Talvez não apenas a clássica dos coronéis – armas de fogo – mas o lugar de "juiz", "promotor" e "advogado" da cidade de Patos. Detinha o poder de escolha do aparelho jurídico, como também o poder de escolher quem e por que alguns sujeitos eram processados.

Quando em 1923 houve o assassinato da menina Francisca e o inquérito policial foi arquivado pelo promotor José Genuíno Correia de Queiroz, o Major Miguel não tinha nenhum adversário político na cidade, totalmente legitimado pela política de Epitácio Pessoa. Mas em 1932, o seu prestígio político já estava mais do que ameaçado. Não foi à toa, que nesse momento, o prefeito de Patos passou a ser o mais forte adversário político da família Sátyro.

Quando o casal Emerenciano, acusado do crime de Francisca, chegou ao "Patinhos do Major Miguel", foi ao seu convite. Parente da família Pessoa, o casal tinha um lugar especial na hierarquia estabelecida pelo Major Miguel. Em 1932, com a reabertura de vários processos para moralizar a cidade, um teve uma especial atenção: o caso da menina santa.

Haveria uma "coincidência" entre as disputas políticas entre os Sátyros e os Olhyntos e a abertura do processo-crime de Francisca?

O novo promotor Massilon Caetano de Pontes, nomeado pelo prefeito Adelgício Olhynto, no dia 30 de dezembro de 1932 fez a seguinte "denúncia":

> *Há dez anos passados, esta cidade era profundamente abalada pela noticia do crime monstruoso, que vitimava a pobre e pequenina Francisca. Toda a cidade, com uma veemência raramente observada, apontava Absalão e sua mulher como os desumanos assassinos da infeliz criança. Por longos dias este crime foi o commentario de todas as conversas. Toda uma cidade indignada, toda uma cidade revoltada, relembrando o sofrimento de Francisca e as circunstancias assustadoramente cruéis do seu assasinio. E sempre a mesma afirmação, sempre a mesma acusação convicta: Absalão e Domila mataram Francisca.* ***E como uma proteção tão escandalosa e torpe favorecia os criminosos. Cartas anônimas eram enviadas às autoridades clamando justiça para os assassinos. Mas eles,***

graças aos empenhos e , segundo consta, graças a outros meios mais indignos, conseguiram a impunidade até hoje.[44]

Essa fala do promotor Massilon Caetano é emblemática da estratégia política que havia na abertura do processo-crime. Os três julgamentos que houve sobre o crime também demonstra a insistência em marcar e tornar visível os "atos indignos" da proteção política que o casal tinha tido na década de 20. Acionar esse discurso numa época em que havia uma nova reorganização das forças políticas na cidade de Patos tinha um sentido político explícito: a mobilização da população de Patos contra a família dos Sátyros.

Em 1929 a crença na santidade de Francisca já tinha sido legitimada pela população de Patos. A construção da capela e a citação do discurso religioso no processo-crime demonstraram a emergência e o fluxo social praticados em torno do culto. Esse não era um caso como outro qualquer – como o pedido anônimo em torno do "finado" Izaque - , pois ele tinha uma eficácia política dentro da sociedade de Patos, que já tinha a menina Francisca como a santinha da cidade.

Ainda, nos documentos do Centenário do Major Miguel Sátyro, um discurso em sua homenagem, demonstra a sua perda de território político no início da década de 30. Ironicamente, o autor desse discurso era filho de uma das testemunhas do caso da menina Francisca: Noé Trajano.

> *...apesar do reduzido número de defensores da cidade, todos se bateram como bravos, sob o comando do Cel. Miguel Sátyro, cuja coragem revelou-se esplendorosa e esbravejante nos momentos mais difíceis da luta. Passaram os tempos e anos depois, em 1931, apeado do poder, sem deter em suas mãos a fôrça*

---

[44] Processo crime. Autos e ação penal da "Cruz da Menina". 1932. Grifo nosso.

da política, enfrentou os maiores revés. Patos viveu momentos terríveis. O assassinato aqui era tão comum.[45].

Uma outra peça dessa intriga pode também tornar mais visível os agenciamentos presentes no evento da abertura do processo-crime: o livro memoralista de Antônio Gabínio – juiz que tinha reaberto o processo e levado a julgamento público.

> *Por sorte, e como entre os sucessores não figurassem menores ou incapazes, eu, que sempre me compromissei com a realidade das coisas e do social, sobrepondo-os, não raro, às normas jurídicas, apliquei justiça de Salomão, talvez a única terapia capaz de alentar ódios e recongraçar aqueles parentes em beligerância, há mais de dez anos.*[46]

Essa "terapêutica justiça de Salomão" empregada pelo Juiz Antônio Gabínio na cidade de Patos teve início, justamente, com o processo da menina Francisca. Nas suas memórias, ele nos conta como se interessou por esse caso:

> *Na primeira vez em que me afastei da cidade, ao cruzar um lance de serra, percebi, por entre as folhas que se desprendiam de ramos e galhos secos de arbustos e faveleiras mortas, lá no fundo de uma depressão, expressiva quantidade de velas bruxuleantes.*
>
> *Curioso, pedi ao motorista que parasse o carro, posto o que olhei, refleti e perguntei-lhe:*
>
> *O que é aquilo?*

---

[45] Discurso pronunciado pelo Juiz Neó Trajano na comemoração do centenário do Cel. Miguel Sátyro. 11/11/1967.

[46] GABÍNIO, Antônio. *Um canto de saudade – testemunho do menino de Alagoa Nova.* Campina Grande: Edições Grafset, 1984. p. 130.

Naquilo, seu doutor, já se catucou tanto qui nem gosto mais de ispiá, uvi, falá e dize. Dá é de geme. É a Cruz da Menina santa.

Que estória é essa rapaz?!...[47]

E o motorista passou a narrar o encontro do cadáver e as prosas sobre a morte da menina:

Doutor, o senhor me releve, pois não contei tudo no tinte e no traslado, contei no ligeiro mais sem derivanças. Contei só o que o povo inda hoje tramela, sente e fala má das autoridades. Se meu conta careceu de alguma coisa, ou alguma coisa avultou -, não me assente nem de medroso nem de candangoso. Procurei contá no real sem sobejo de elevação no dizê e no vulto da língua do povo.

Mal terminei de escutar, já tinha a pergunta na ponta da língua:

Por que essa gente não denunciou às autoridades?

Porque sabiam que no meio tinha cerzido de gente grande. E porque é tudo pobre e pobre num tem rompância – porque é gente desistida de segurança, que só vive de discuido e amor a sê perseguido. Um qui de muito já se mudou me disse qui escutava tudo inquieto e cum a boca rangendo de fé no falá, mais se calou por tê obrigação.[48]

A memória do juiz Gabínio abre uma brecha para problematizar a "coincidência" histórica existente entre a mudança das forças políticas da cidade de Patos e a abertura, estratégica, do caso da menina santa. E nesse sentido voltamos ao hiato temporal entre a morte de Francisca e o processo-crime – uma longa década em que a Paraíba e a cidade de Patos passaram por várias mudanças políticas. Mas essa descontinuidade não pode ser entendida como um absoluto. O

---

[47] Id. ibid. p. 130.
[48] Id. ibid. p. 131.

alquebrado lugar de poder do Major Miguel não foi totalmente desmontado. A verdade jurídica criada pelos julgamentos do crime do casal Emerenciano foi a inocência. E como deixa (finaliza), a memória do Juiz Antônio Gabino:

> *Pronunciei os responsáveis mas não demorou que os jurados, escandalosamente, os absolvessem. Foi, no caso, a última emboscada do coiteiro paciente e incansável.*[49]

Em 1934 o processo-crime da menina santa se encerrrou. Em 1934 morreu o grande chefe político de Patos, o Major Miguel – "um par de botinas numa terra de xiquexique".

---

[49] Id. ibid. p. 132.

– 2 –

NARRATIVAS MÍTICAS E PRÁTICAS DE SI

Mas esse encerramento do processo-crime, com a produção de uma verdade jurídica, não finaliza essa história. As pessoas continuaram a professar a sua fé na criança martirizada e nos seus milagres. Ritualizaram a crença nas suas "maneiras de empregar"[50]. E os atos de crer foram também inscritos e publicizados pelos artistas, que elaboraram e explicitaram outros significados sobre a verdade do crime: novos retalhos que foram enxertados na trama da santa e que produziram um extravasamento da crença para o mundo da escrita. Vários escritores fabricaram, em texto, uma multiplicidade de significados em torno da crença da menina. Significados que disputaram uma batalha pelo passado e pela verdade do crime.

Antônio Américo de Medeiros, ao chegar à cidade de Patos na década de 60, assistiu a uma peça de um júri simulado, que dramatizava a história de uma menina que fora morta por seus padrinhos e tinha se transformado em santa. No outro dia, publicaram uma reportagem sobre essa peça no Jornal "O Norte", e Antônio ficou com uma idéia na sua cabeça: *publicar um folheto da Cruz da Menina, uma literatura popular, um cordel sobre a história da Cruz da Menina*[51]. Procurou o Dr. Enaldo Torres Fernandes, promotor público, que o aconselhou a conhecer os autos do processo. E cotidianamente, do meio-dia às duas horas da tarde, Antônio ia lendo e anotando

---

[50] "Maneiras de empregar" ***constituem as mil práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sócio-culturais.*** Ver. CERTEAU, Michel de. In.:___ *A invenção do cotidiano.* Op. cit. p.41.
[51] Entrevista concedida à autora no dia 07 de março de 1997.

em seu caderno cópias do manuscrito a bico de pena. Era o seu desejo: *levar ao povo, da forma popular, pro povo saber. Porque na realidade, foi aquilo mesmo que aconteceu.*[52]

Para ele, a história da Cruz da Menina já virou uma tradição. Uma tradição que chama a atenção do povo. Uma tradição que diz respeito aos assuntos da fé... *eu digo assim, que o povo considera que ela é santa, fala que ela é santa, começa a chamar de Santa Francisca é porque existe algum mistério, alguma fé, alguma coisa...*[53]

E nessa prosa cotidiana, publicizada em júris simulados e em folhetos de cordel, cada vez mais a santidade de Francisca passou a ser autorizada pelo signo da verdade e da realidade. E nesse sentido, a crença agencia dois dispositivos básicos: o falar em nome de um real que é crido e a capacidade do discurso autorizado pelo real de construir elementos de práticas organizadas dos artigos de fé, como ex-votos, velas, cartas, poemas, peças, romances, cantos, rezas...[54]

Essa autorização do real se configurou pela necessidade de legitimar uma verdade sobre o crime. Uma verdade que, suspeita, põe em cheque a verdade do veredicto da justiça, que para o senhor Antônio exemplifica também a dubiedade de todos aqueles que testemunharam no processo-crime:

> *Não, a morte foi feita por ela mesma. Os vizinhos não ouviram. Os vizinhos de um lado e do outro, ouviram mais ou menos quando eles estavam matando, alguém ... agora tinha medo de dizer como hoje em dia continua a mesma forma. Uma morte aqui o povo não quer dizer, mas teve vizinho que ouviu quando Absalão disse, 'mas você matou a menina?'. Aí, ela acalmou e ficaram por ali,*

---

[52] Id. Ibid.
[53] Id. Ibid.
[54] Ver CERTEAU, Michel de. *As Igrejas, ou mesmo as religiões, seriam não unidades referenciais, mas variantes sociais nas relações possíveis entre o 'crer' e o 'crido'; eles teriam sido configurações (e manipulações) históricas particulares das relações que podem ser mantidas pelas modalidades (formais) do crer e do saber com as séries (quase léxicas) dos conteúdos disponíveis.* In.:____*A invenção do cotidiano*. Op. cit. p. 286.

ficaram dentro de casa e os vizinhos viram quando eles saíram, viram quando ele chegou no carro e ficou fora, ali dentro da Igreja e não entrou na ruazinha pra lá, ficou mais fora, aí viram por brecha de janela quando ele saiu com o pacote, viram quando ele voltou, chegou sem o pacote, mas aí ninguém queria contar, não tinha peito de contar e dizer 'eu vi'. Diziam uns aos outros assim, mas quando chegava na presença do juiz , nas audiências, diziam 'não eu ouvi dizer', 'não vi, estava dormindo', foi o que aconteceu foi isso.[55]

A verdade para Antônio Américo se impõe num gesto, numa atitude: "o povo precisa saber da verdade, a verdadeira história da Cruz da Menina, e essa verdade chegará a todos a partir de um ato de coragem". Não mais dizer "não eu ouvi dizer", "não vi, estava dormindo", mas explicitar com todas as letras, de forma corajosa, o que aconteceu, pois para ele, a história já estava toda 'quietinha', ninguém mais 'bulia' com o casal de assassinos. Mesmo quando foi ameaçado de processo por Graziela, filha de Absalão e Domila Araújo Emerenciano, Antônio Américo continuou a publicar os seus cordéis. Uma segunda vez, Graziela lhe escreveu mandando parar a publicação, Antônio aconselhado pelo Juiz da cidade, pára de publicá-los. Mas relembra esses momentos com riso, puxando invisíveis cabelos de sua careca, reeditando os termos da carta:

Senhor Antônio Américo, eu peço em nome da família você parar de publicar esse folheto, porque esse folheto é mentiroso, mamãe nunca matou ninguém na cidade de Patos, a prova é que ela foi a júri e se livrou, foi livre e foi absolvida porque nada ela devia aí, pra você hoje ficar contando essa história , que um contou e outro contou, outro contou' e eu li nos jornais e no processo, e o processo ainda existe lá. A história é aquela... [56]

[55] Entrevista concedida à autora no dia 07 de março de 1997.
[56] Entrevista concedida à autora no dia 07 de março de 1997.

Apesar dessa interdição, Antônio Américo de Medeiros não deixou de reafirmar sua ousadia, sua coragem. A autoridade do seu discurso é a autoridade daquele que pesquisou os autos, daquele que leu nos jornais, que conversou com as pessoas que viveram o caso na época, e principalmente, daquele que viu e ouviu as visitas de pessoas de todos os cantos do país e do "exterior", vivências daquele povo que amanhecia todo dia de manhã na Cruz da Menina. Todos os domingos, desde que viera morar em Patos, corria para visitar a Cruz da Menina e contemplava a fé das pessoas, ouvia seus feitos, queimava suas velas, pagava suas promessas, conversava com as pessoas e as via trazer aquelas "imitações" de mãos e pés aleijados e curados. Soltava seus foguetões: *...mas eu tenho fé e num tiro brincadeira com ela não, não digo que é fanatismo, eu digo que e realidade mesmo*[57].

O discurso de Antônio Américo de Medeiros passa a desenhar uma topografia de interesses a partir da sua publicização em cordel, não só ao ordenar os fatos, mas ao produzi-los, produz também os seus vestígios, ao mesmo tempo em que cristaliza um princípio de verdade e totalidade a partir do seu título: *A história completa da Cruz da Menina.*

Inscrita como a maior romaria do sertão paraibano, a história da Cruz da Menina se explicitou no seu cordel a partir da anunciação do "milagre do americano" – história que povoa esse imaginário coletivo: o americano muito doente, paralítico, desenganado pelos médicos, todo dia pedia a Jesus para melhorar. Numa noite sonhou com um lugar chamado Cruz da Menina. E no seu sonho, uma voz lhe dizia que na terra brasileira havia uma capela, onde ele devia fazer um voto a sua padroeira Santa Francisca. A voz do seu sonho dizia-lhe:

[57] Id. Ibid.

Tenha fé faça promessa/ pra se reestabelecer/ depois de bom você manda/ uma imitação fazer/ dos dois pés quando doente/ você vivia a sofrer. [58]

Mesmo que localizado no sertão paraibano, as práticas dos milagres se estenderam para todo o mundo. Citar o milagre do americano, cria um efeito de autoridade, que extrapola os limites de uma crença instituída apenas por aqueles que moram aqui, que tem um laço de identificação com um drama ocorrido com uma das filhas da terra.

A narrativa contada, dita aquilo que se deve crer e aquilo que se deve fazer. Cria uma lógica para o ato de crença, uma uniformidade dos pedidos à santa. Ter fé, fazer a promessa, ficar curado e mandar fazer uma imitação - ex-voto. Cristalizando não só um princípio de verdade, mas o princípio de uma conduta da crença.

O "milagre do americano" foi um dos milagres que mais chamou a atenção das pessoas. Belkiss, também filha de Noé Trajano, lembra-se das histórias do americano que sonhou com a Cruz da Menina: *Tinha vindo um dos filhos de Kennedy, que estava com um câncer na perna, fez a promessa e ficou bom.*[59]

Seu irmão, Neó Trajano, fala que no começo, logo depois que foi construída a capela *a repercussão da menina era tão grande, que vinha gente de todos os lugares, que tinha vindo até um americano, que chegou em Recife e perguntou onde era a Paraíba, chegou na Paraíba, perguntou onde era a cidade de Patos, e veio bater na Cruz da Menina*[60]. Neó complementa dizendo, enfaticamente, que isso é um "fato real".

A partir do sonho do americano, os campos de visibilidade da crença em Santa Francisca se alargaram. O alargamento de uma crença já visível no seu santuário, nos ex-votos, nas anunciações dos milagres, nas encenações nas ruas da cidade, na prosa dos poetas de cordel... Nesse sentido, a

---

[58] AMÉRICO, A. A. *A verdadeira história da Cruz da Menina*. Op. cit. 23.
[59] Entrevista concedida a autora no dia 13 de agosto de 1997.

visibilidade da crença cada vez mais se institui pela invenção de novas formas de capitalizá-la[61], de visualizá-la e de contar seus feitos.

Um contar que se torna legítimo a partir da narrativa da morte da menina, da exploração do seu martírio, que segundo Antônio Américo: *é a parte mais importante, e quem não sabe, ensina - dizendo o que deu origem a Cruz da Menina*[62].

Fala-se, portanto, da história de uma santa de Patos que faz milagres, fala-se de uma menina que se tornou santa. Uma história que se iniciou com a sua morte. A morte passou a ser um ponto de inflexão, uma ruptura que deu origem a uma escrita de um corpo que, morto, torna-se um corpo que se escreveu, se criou e se instituicionalizou como um corpo místico, divino, um corpo santo. O corpo morto de uma menina que, mudo, abriu espaço para uma história que lhe dá voz, que *faz falar o corpo que se cala*[63].

Nesse sentido, a narrativa de Antônio Américo iniciou-se com a anunciação, no texto, da santidade da menina, tornando o seu passado um corpo em branco, que se inscreverá a partir de sua vida martirizada:

> *Chamava ela de madrinha/ Absalão de padrinho/ porém nem dele e nem dela/ nunca recebeu carinho/ só recebia maltratos/ constava ao povo vizinho/ Domila era carrasca/ para essa pobre criança/ dava nela e maltratatava/ constava a vizinhança/ e dizia de matá-la/ eu inda tenho esperança/ Dava de pau e corda/ uma vez jogou no chão/ se sentou em cima dela/ foi tocar num violão/ ficou um lado do rosto/ preto da cor do carvão*[64].

---

[60] Entrevista concedida a autora no dia 10 de agosto de 1997.
[61] Capitalizar, segundo Certeau, seria o investimento das pessoas em símbolos, susceptível de ser deslocado, acrescido ou perdido. No nosso caso, significa o investimento das pessoas de um capital sagrado nos símbolos. Ver. CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Op. cit.
[62] AMÉRICO, A. A. *A verdadeira história da Cruz da Menina*. Op. cit. p. 25.
[63] Segundo Michel de Certeau, a história seria um corpo escrito, colonizado por uma série de discursos. Ver. CERTEAU, M. In.:__*A escrita da história*. op. cit.
[64] AMÉRICO, A. A. *A verdadeira história da Cruz da Menina*. Op. cit. p. 14.

A menina Francisca tinha vindo com os seus padrinhos de Campina Grande, não recebia carinhos, só maltratos. Castigada cotidianamente, um dia adormeceu com a janela aberta e foi acordada com um pontapé na rede. Quando a "pobrezinha" acordou, já deu de cara com um tapa. Pedindo perdão, Francisca assumiu que errou. Domila, sua madrinha, deu-lhe um tabefe, dizendo "menina imunda, hoje eu tiro o seu piolho". Francisca pediu, "não faça isso madrinha". Domila, com medo de acordar os vizinhos, que podiam ouvir as pancadas, desfechou-lhe um só golpe com a trave da janela. Os vizinhos ouviram Absalão perguntando "você matou a menina?", e depois, um silêncio.

Américo conta que o casal enrolou a menina num pano, pensando em ocultar, nada temendo do crime. Absalão chamou o motorista Hindu e o convidou para fazer uma viagem. O motorista observou, calado, Absalão levar o pacote embaixo do braço, já com a consciência dizendo que aquilo era um negócio complicado. Depois de deixar seu pacote em um serrotinho, o casal pediu para voltar, e Hindu vendo que não havia mais nenhum pacote, desconfiou pensando que ali havia algum segredo.

Nessa narrativa, a participação do motorista é eximida de cumplicidade. Hindu fez a viagem, mas sem tomar conhecimento das intenções do casal de assassinos. A saída do casal para um hotel, depois de terem espalhado a fuga de sua criada, é significativa para o autor, revelando a culpabilidade que estes tinham no acontecimento. Uma significação que construiu uma dimensão do medo do casal, ao mostrar que estes tinham saído da casa onde moravam e onde mataram a menina, porque estavam assombrados. No outro dia, após o assassinato da menina, Absalão e Domila tinham ido ao cinema e ao voltarem para casa, ouviram "alguma coisa" e sentiram remorso.

Ao encontrarem o corpo de Francisca, Absalão tinha confirmado ser ela sua criada, de forma muito "fria". Logo depois, procedeu-se o sepultamento da menina, providenciado pela população de Patos, sem que o casal desse sinal de sua presença.

Antônio Américo vai costurando, no seu texto, a trajetória do casal e de Francisca. Criou uma arquitetura textual que explorou e marcou a culpa do casal e o sofrimento/martírio da menina. Ilhas de discursos. Nessa arquitetura, o texto vai entrelaçando fragmentos do processo crime, costurando com 'pedaços de memória' de D. Odília - zeladora da capela -, colando com suas leituras dos jornais e armando uma trama em que os personagens centrais foram sendo edificados.

Francisca foi tramada como uma inocente, solitária, trabalhadora; e como um corpo marcado pelos espancamentos, desmembrado pelos animais, putrefato. Os assassinos foram criaturas frias; Domila uma "fera assanhada", Absalão um mentiroso, contador de falsos boatos. Traiçoeiros e protegidos por políticos corruptos, os dois não temeram o crime, muito menos a maldade que fazia parte dos dois. Um outro personagem da narrativa é a cidade. Toda a cidade chorou a morte, pressionando a justiça:

> *Mais de oitenta por cento/ da cidade revoltada/ dizendo aquela mulher/ era pra estar trancada/ e Absalão também/ sem ter direito mais a nada*[65].

E a justiça a escutou e deu início ao processo-crime. Uma voz, que não mais sussurrou os desmedidos castigos contra a inocente, passando a gritar cada vez mais alto, tão alto que parecia ter sido escutado pelo casal, que na sua "vergonha", assumiu os sinais de culpa e, antes do seu julgamento, foram à Cruz da Menina, se "ajoelham, rezaram e pediram perdão":

> *Rezaram contritamente/ se mostrando arrependidos/ como pedindo perdão/ todos dois entristecidos/ orando a Santa Francisca/ pra serem absolvidos*[66].

[65] Id. ibid. 43.
[66] Id. Ibid. p. 45.

O arrependimento, a ida à Cruz da Menina, a oração... detalhes acrescidos à história da santa, reinventando o significado da santidade. A explicação da absolvição do casal no segundo e terceiro julgamentos, não foi mais pautada numa manobra política, mas principalmente porque a santa perdoou aos culpados, representando um outro sinal da santidade de Francisca: o perdão aos seus algozes.

A absolvição do casal, no cordel de Antônio Américo, só se efetivou no segundo e terceiro julgamentos. O primeiro foi inscrito, como se os acusados tivessem sido considerados culpados. Nesse momento, Antônio Américo se afastou das páginas escritas no processo-crime. Qual a intenção do autor ao contar que no primeiro julgamento, os acusados tinham sido considerados culpados?

Talvez, esse acréscimo à história da santa venha, justamente, do sentido atribuído ao personagem cidade. A cidade se moralizou com a prisão dos dois. Seria uma forma de redimir a cidade diante do crime, diante dos relatos só anunciados quando a menina já estava morta. Se a absolvição de Absalão e Domila se deu por um perdão da menina, antes deste perdão ter-se efetivado, a cidade comemorou a prisão como uma "coisa boa":

> *No dia seis de novembro/ entrou preso em João Pessoa/ o senhor Absalão/ junto com sua patroa/ para moralizar Patos/ foi isto uma coisa boa*[67].

E a própria acusação, para Antônio Américo, passou a ser um dos motivos para a canonização de Francisca como santa. E o "povo", personagem mais amplo na sua narrativa do que a cidade, passou a vir de todos os cantos reverenciar a santa - morta supliciada, obradora de milagres -, que perdoa aos seus assassinos. E assim, Américo desfechou sua poesia, contando que essa...

---

[67] Id. Ibid. p. 27.

história verdadeira, ele não se cansa de contar/ toda verta e pesquisada/ o melhor pude arranjar/ na pesquisa que fiz/ isto me fez tão feliz/ o poeta é pra lutar.[68]

Em 1978, a peça "A Cruz da Menina" foi premiada em terceiro lugar pelo IV Concurso Nacional Universitário de Peças Teatrais. Escrita por José Motta Victor, a história da santa passou a adquirir um outro sentido: o da injustiça social - *meu sertão tua justiça só vale sem tribunal.* Essa nova forma de colonização da história da Cruz da Menina edificou de uma outra forma a engenharia do crime, remontando e ressignificando essa história. Muito mais do que falar das super-ações de uma santa, esta peça espetacularizou as micro-ações dos homens que dela fizeram parte. Micro-ações que praticavam a corrupção política e a teatralização da hipocrisia social. O drama explicitou a disputa entre os fracos e fortes, entre a verdade e a justiça, e o seu desfecho passou a ter um sentido de queda.

A cena inaugural, o prólogo da peça, insinuou o momento de morte de Francisca. Domila batia na menina: 'essa peste não tem jeito'. Seguiu-se um choro, silêncio. E um cego canta/lamenta a tragédia que aconteceu no sertão. Uma tragédia, que parecia ser repetida inúmeras vezes: *sempre que se troca um filho por um par de sapatos com qualquer "Salasião", sempre que as "D. Milas" encarregam-se do resto, maltratando as crianças, com golpes, cascudos e bofetadas*[69]. Esse botar em plural, conferiu a narrativa um sentido de universalidade.

Depois de anunciada a descoberta do cadáver: *"Salasião" procura D. Mila, e pergunta-lhe: "Você viu, Mila?/ O horóscopo?/ Não, o enterro./ Ouvi falar./ Tinha pra mais de mil pessoas./ Isso não há de ser nada./ Mas o povo tá falando/*[70].

---

[68] Id. Ibid. p. 48.
[69] VICTOR, José Motta. "A Cruz da Menina". In.:___ *Teatro Universitário - IV Concurso Universitário de Peças Teatrais.* Rio de Janeiro: 1978. P. 76.
[70] Id. Ibid. p. 78.

Salasião continuou a insistir, mas D. Mila se mostrou um personagem despreocupado, seguro da sua não punição. Sua única preocupação estava em assegurar a conivência do motorista com dinheiro, que para ela não seria problema, uma vez:

> *que o motorista era um lascado, não teria coragem de abrir a boca. Não haveria problema para ela nem para seu esposo, se todos fizessem o que era combinado.*[71]

Responsável pelo silêncio do motorista, D. Mila aconselhou-o*: se o delegado insistir em fazer perguntas, diga que é 'invenção do povo'*[72]. Afinal ele era apenas um motorista empregado, que se tentasse complicar iria "mofar na prisão". E D. Mila citou o "artigo vinte e seis":

> *Todos os motoristas de táxi que contribuírem direto ou inderatamente para o desequilíbrio da paz social, mofará na prisão*[73].

Para Santista, dono do automóvel, sua *vida era um palco escuro, fedendo e rodeado de bosta*[74]. Ele não era ninguém. Não poderia lutar contra os interesses de pessoas de privilegiada posição social. A submissão desse personagem, assim como de seu motorista, mostrou um mundo organizado pela hipocrisia social, pela submissão do mais fraco ao mais forte.

Essa disputa de forças construiu um palco em que o fraco e o forte, a verdade e mentira se cruzam e se embatem num desfecho previsto. Uma situação de "prostituição social". As pessoas se vendiam pelo dinheiro. O motorista foi comprado pelo dinheiro para abrir mão da justiça social, e calar-se. A sua voz ressoou apenas na sua "consciência":

---

[71] Id. Ibid. p. 79.
[72] Id. Ibid. 80.
[73] Id. Ibid. p. 80.
[74] Id. Ibid. p. 80.

Não, não faça isso comigo... me amordacem, me arranquem o umbigo mas não faça isso comigo... Não, não mereço esse castigo, sei que sou pobre e que errei em ter nascido mas, por favor, não faz isso comigo... eu só quero ter a consciência em paz[75].

Ao mesmo tempo em que Salasião prestou depoimento ao delegado, D. Mila convenceu o motorista da importância de mentir. Que ele devia mentir. Esse jogo de cenas inscreveu dois momentos que aconteceram concomitantemente. Duas versões que, expostas na narrativa frente a frente, desautorizavam completamente a versão do casal, e autorizava o crime e sua impunidade, como tendo sido articulado, teatralizado e vivenciado entre dois espaços diferentes - o palco e o bastidor da história - que instituíram e construíram, a partir de manipulações, um jogo entre a verdade e a mentira, tendo um placar definido *a priori:* a vitória dos mais fortes e poderosos.

Nesse momento, uma passeata de protesto se anunciou. Numa de suas fachas estava escrito 'Cruz da Menina'. José Motta criou, nesse momento, uma outra narrativa cronológica. A Cruz da Menina apareceu com uma existência anterior ao próprio inquérito policial. E o crime passou a ser motivo de revolta popular. As pessoas gritavam '*que acabe a cortina das inverdades*'. Uma verdade social compondo um canto:

... meu canto não é só revolução, é flor que desabrocha em razão, é fome, luta, situação... coragem de ganhar uma questão (...) vou falar de corrupção... de gente pobre, de humilhação, de gente que acredita até em bicho papão[76].

[75] Id. Ibid. p. 82.
[76] Id. Ibid. p. 82.

Nesse momento, Motta passou a tecer o seu sentido da crença em Santa Francisca. Engenhada como misticismo popular, a menina foi coroada como santa por essa gente também santa, que acreditava até em 'bicho papão'. Seus milagres?

> *A pereba era tão grande, que ia de uma banda da bunda à outra...*
>
> *Minha mulher foi a tudo que era médico e só tinha uma solução: cortar a polpa da bunda. Aí eu disse que era preferível que ela morresse.*
>
> *A minha vida estava ficando um inferno, nem sentar a mulher podia, e eu que era casado nos dois, só tava na freguesia.*
>
> *Um dia a mulher sonhou que existia uma romaria pertinho à cidade de Patos. Pegou a trouxa, jogou nas costas e veio para aqui na Cruz da Menina...*
>
> *Dito e feito, ficou boazinha, e eu casado nos dois...*[77]

Um outro milagre anunciado na sua trama era de uma mulher que estava defecando pela boca, uma verdadeira agonia, principalmente porque o nariz era tão perto da boca. Esse rir da crença do outro, desautoriza a história da Cruz da Menina como sendo simplesmente uma história de uma santa e seus milagres. A ênfase dada à morte de Francisca não teve o sentido de legitimar a idéia de martírio, mas de explicitar que os inocentes são sempre 'engolidos', 'manipulados', 'assassinados'.

E o sertão chorou a morte de uma criança, 'a mais sublime das criaturas'. O padre rezou um tempo e uma situação que quando "Deus criou o mundo, marcou com o dedo o sertão, lugar do retirante e da aflição, fazendo o sol ficar mais quente, nada brotando do chão, o tempo passando e, quem tinha muito filho, a vida foi complicando".

---

[77] Id. Ibid. p. 83.

Com a chegada do novo promotor, o cenário se preparou para nova confusão. As pessoas corriam ao tribunal, buliam com os denunciados, e estes, temerosos, uma vez que as pessoas tinham canonizado a santa, montavam uma nova "farsa", pois Salasião anunciou que a sua força é menor do que o fanatismo. Dirigiam-se à Cruz da Menina, ajoelhavam-se, rezavam e pediam perdão. Uma redenção? Absolutamente. Esse é mais um momento em que a hipocrisia se teceu no texto. O "padrinho político" do casal anunciava que até ele tinha ido rezar na capela, um dia antes. E Domila cantou:

Dorme menina/ canção de ninar

sobre as cobertas/ vou te afagar

e nos ferimentos/ mil beijos vou dar

essa é a forma/ de me libertar.[78]

No texto, essa nova farsa insinuou que o casal manipulou não só a justiça, como também a credulidade dos crentes da santa, passando a atribuir a absolvição do casal a uma graça da santa. E o cantador cego dedilhou sua viola, cabisbaixo, diminuindo seu ritmo: *meu sertão tua justiça só vale sem tribunal.*

A história da santa também foi operacionalizada pelo texto de Flávio Sátiro Fernandes[79] - sobrinho-neto do Major Miguel Sátyro. Um texto que cruzou a memória oral com a memória escrita, e que produziu também um efeito de visibilidade da crença, marcado pelas imagens do martírio e dos milagres. Mas esse texto criou um outro sentido – também político e estratégico - para a história da santa: a redenção ["honesta e verdadeira"] dos pecados de Absalão e Domila Araújo Emerenciano a partir da cura de sua filha Graziela.

---

[78] Id. Ibid. p. 83.
[79] FERNANDES, Flávio Sátiro. *A cruz da menina*. Patos: Fundação Ernani Sátyro, 1994.

O romance *A cruz da Menina* iniciou-se com a busca do corpo desaparecido da menina: o corpo foi encontrado por um pastor e levado à cidade de Patos:

> *Não era a ovelha. Forçando mais a vista, percebeu que o corpo caído não era de animal, mas ao contrário, um cadáver humano, com certeza, de menina, a julgar pelo tamanho e pelos panos que o cobriam*[80].

Lá chegando, começou-se a falar sobre o mistério de sua morte e desaparecimento. Um mistério que o "povo" começou a desvendar pelas esquinas, botecos, calçadas e ruas de Patos. A menina morreu. A menina apanhava sempre:

> *vinha portanto hematomas nos braços, nas pernas, até no rosto. E pior, até mesmo nos últimos dias passara a claudicar, sem que soubesse a causa das lesões*[81].

A menina apanhou muito antes de seu desaparecimento:

> *Não custou muito e ouviram o choro e os gritos da menina, clamando, desesperada, por Nossa Senhora da Guia. Percebiam pancadas, como se estivesse sendo aplicada uma surra. De repente um baque surdo e, logo após, o silêncio total* [82].

A menina morava com os padrinhos. Logo, os padrinhos mataram a menina. Essa seria a "verdadeira" história da morte da menina, posta em silogismo. Mas qual seria a "verdadeira" história da santa? Para Flávio Satyro, a verdade da santa é construída em seu discurso a partir de

---

[80]Id. Ibid. p. 20.
[81]Id. ibid. p. 57.
[82]Id. ibid. p. 59.

falas interpretadas pelos personagens antes da explicitação da "verdade" de sua morte, como por exemplo, o padre da paróquia: *Mas, por que essa menina haveria de me inspirar? (...) Que será que essa menina tem?* , assim como outras falas que foram fabricando a história da santa a partir de uma gênese na vida da menina Francisca.

Ao escrever a história da Cruz da Menina, resgatando a sua "verdade", Flávio instituiria a imagem de um real, autorizada a partir da elaboração de imagens, dando um lugar e, nesse sentido, definindo os papéis da menina-santa Francisca e dos seus padrinhos-assassinos. O significado atribuído a essa "verdadeira" história vem do fato de ela contestar a verdade do crime instituída com a absolvição dos padrinhos como culpados pelo crime.

O desfecho de sua trama construiu a idéia de uma redenção da perversidade - sentimento quase "intrínseco" da personagem Domila. Nesse sentido, a morte de Francisca representou também a saída de um estado de maldade. Domila, depois de encerrado o caso na justiça foi morar em João Pessoa, e passou a viver para o seu lar, para as tarefas domésticas, para seu marido e sua filha. Essa mudança a construiu não mais como vaidosa, imoral, mas como uma piedosa. Arrependeu-se de sua vida impura e dos seus atos de crueldade. E o momento ápice dessa redenção se deu quando esta volta ao lugar em que deixara o cadáver da menina, contemplou seus tributos e ao rezar por ela, pedindo que sua filha fosse curada de um traumatismo craniano, redimiu-se de seus pecados e foi perdoada. O sinal de seu perdão se deu pela cura de sua filha.

Esse sentido de redenção da narrativa de Flávio Sátyro, ao redimir o casal do "pecado" e da "maldade" através do perdão santo, talvez tenha sido o ato final da família Sátyro nessa trama histórica – uma espécie de ajuste de contas entre as práticas políticas, de outrora, da sua família e a memória histórica da cidade, estrategicamente encerrada pelo perdão da Santa Francisca.

Severino Ramos, um jornalista que dedicou um capítulo do seu livro *Crimes que abalaram a Paraíba* à história da Cruz da Menina, também está inserido nessa trama a partir da busca pelo

signo da verdade. Uma verdade que se anunciou na explicitação de sua motivação: se propôs a levantar os fatos sem embaraçá-los com opiniões, pretendendo, também, resgatar a verdade sobre o crime. Inicia a sua história resgatando depoimentos das testemunhas que foram ouvidas no julgamento, assim como falas de pessoas que acompanharam indiretamente o processo do crime. Severino Ramos não questionou a menina como uma santa, pelo contrário, a sua história tem início com o relato de um de seus milagres:

> *Mas o milagre aconteceu para Sullivan e, naturalmentem toda sua vida transformou-se; foi como renascer ou reviver, porque a sua existência até ali não passara de um longo e penoso martirio. O milagre lhe foi anunciado em forma de um sonho(...)*[83]

E da mesma forma que Flávio Sátyro e Antônio Américo, a sua escritura elabora também o corpo da menina como um corpo múltiplo e equacionado a partir do desdobramento de várias adjetivações, pois santo, matado, sofrido, violentado, inocente, sofrido, bondoso, virtuoso,e por isso, santo. Portanto, ela seria *Santa, no sentido de sofredora, virtuosa, bondosa e inocente*[84].

Com essas várias narrativas sobre a origem da santidade de Francisca, escritas e publicadas, os escritores passaram a montar e desmontar as versões dos fatos, preenchendo a trama da santa de espaços, tecendo tempos, transformando criativamente nas suas escritas, o sentido que lhes atribuem, suas marcas de gatunagem: Antônio Américo, com sua intenção de levar o conhecimento ao povo; José Motta, com a explicitação da impunidade, da [in]justiça social ; Flávio Satyro, com o seu sentido de redenção da maldade dos personagens; e Severino Ramos, com a introdução da Cruz da Menina no rol dos 'crimes que abalaram a Paraíba'.

---

[83]RAMOS, Severino. "A cruz da menina". In. : *Crimes que abalaram a Paraiba.* João Pessoa: Idéia, 1996. P. 23.
[84]Id. Ibid. p. 40.

Essa forma de praticar a crença através da fabricação de narrativas sobre a origem da santidade de Francisca instituiu campos e tempos próprios. A escrita sobre a santa de Patos singularizou e publicizou as maneiras de dizer o sagrado, produzindo em texto uma formalização das práticas de crer, uma estilização das condutas. Assim, a crença se autorizou por um discurso escrito, mantendo uma relação os conceitos de verdade e santidade. Operacionalizada a partir de um discurso que se inscreveu e se instituiu por imagens de verdade e de realidade, a escrita conferiu credibilidade à crença. Instaurou, pela sua fabricação, efeitos de realidade e verdade, ao ordenar os seus fragmentos textuais que transformaram em objetos de uso a memória oral, os jornais e o processo-crime. Objetos de uso, que são produtos textuais, não tendo apenas uma coerência externa às próprias narrativas, uma vez que eles são edificados em campos discursivos.

Desta forma, a fabricação dessa espessura e extensão de um real não deve ser entendida como propriedades intrínsecas ao passado da santa, uma vez que foi o próprio jogo narrativo que as fabricou. Uma fabricação que - articulando uma ausência [passado] e uma produção [passado e presente] -, tornou o passado da santa um "corpo em branco, um campo de expansão para um sistema de produção"[85].

As várias histórias da santa, ao enunciarem o seu passado de martírio, e seu presente de milagres, tornaram inteligível o pensar sobre a santa e aquilo que lhe deu origem, mitificando a crença. Nesse sentido, podemos entender a invenção histórica da santa como, sendo também, uma invenção mítica, uma vez que as histórias sobre a santa elaboraram uma idéia de origem, não só pelas escritas publicizadas, mas também pela cumplicidade estabelecida entre as "artes de dizer" e as "artes de fazer", entre o encontro de campos verbais e campos gestuais, considerando que, as formas de falar/publicar o sagrado, mas do que descrever gestos, elas os fazem.[86]

---

[85] CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Op. cit. p. 21.
[86] CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Op. cit. p. 152.

Nesse sentido, as narrativas contam-nos como a origem da santidade de Francisca passou a ser escrita e inventada a partir de um corte entre o passado de uma menina e a sua ressignificação como sendo o passado de uma santa, e como o presente dessa santa, com as práticas de seus crentes, se tornou legítimo a partir dessas várias ressignificações sobre esse passado - produzindo em narrativa algo que não era e passou a ser. Portanto, as práticas que se teceram na Cruz da Menina foram realizáveis por essa invenção de uma tradição de crer, autorizada e legível a partir de uma articulação entre a fabricação de um passado e a ritualização de um presente.

Mas, o que seria entender a invenção de uma santa como sendo também a invenção de um mito?

O mito parece ser tudo e nada ao mesmo tempo. Recorrendo aos mitólogos, descobri que o mito pode ser muita coisa, faz parte de uma questão contemporânea da epistemologia, mas a sua multiplicidade conceitual criou caos e encruzilhadas epistemológicas.

O mito é, antes de tudo, para a maioria dos autores que estudei, uma linguagem poética que narra as fantasias verdadeiras das sociedades primitivas. Primitivas entre aspas, entre muitas aspas. Essas sociedades já não são mais marcadas a partir do processo evolutivo da civilização ocidental. É preciso entendê-las em suas particularidades - dizem as escritas dos mitólogos. Esse afeto pelo primitivo parece ser tão vivenciado - existencialmente vivenciado - que um dos autores modernos, o filósofo Regis de Morais, afirma que *o primitivo está em nós, constituindo-nos; não foi tão completamente deixado no passado como um monte de células comburidas e mortas, ou como um traste em desuso, à feição de algo que mais nada tem a ver conosco atualmente.* [87]

Mas, assim como o primitivo que está em nós, o mito é também o outro, aquele que está fora do nosso mundo moderno, tecnicizado, racionalizado. Marcelo Fabri afirma que as questões existenciais suscitadas pelo mito estão nos além mar, além sociedade, além mundo. O homem

---

[87] MORAIS, Régis (org.). *As razões do mito.* Campinas: Papirus, 1988. p. 07.

primitivo vive num mundo radicalmente diferente do nosso, vive num universo mítico em perfeita comunhão com seus deuses, enquanto os ocidentais, secularizados, viveriam sob o signo da ausência: a do mundo dos deuses.

É essa ausência, essa falta de deuses, essa carência de mitos que para Regis de Morais parece fundamentar o mito enquanto um problema epistemológico: *entendo ser essa profunda nostalgia do uno inteligível , ou menos ainda, do uno inteligível, ou menos ainda, do uno vivido, que hoje motiva tantos estudiosos e leitores em direção ao mito.* [88]

Ainda, para o autor, o mito teria, nesse sentido, um caráter de restituição de um movimento da humanidade que procura reestabelecer a unidade e o equilíbrio proporcionado pelos mitos. Por isso, afirma *porque dizia há pouco que o mito não é apenas debruçar-se em passiva tristeza sobre algo perdido (uma elegia), mas a resistência em se aceitar a perda.*[89]

Para Mircea Eliade, o mito adquire uma conceitualidade não usual: *como "fábula", "invenção", "ficção", eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma "história verdadeira" e, ademais , extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo.*[90]

Essa inovação conceitual do mito produzida por Eliade, parece ter resolvido as encruzilhadas epistemológicas, dando aos mitólogos um campo teórico que tranqüiliza, certifica e possibilita tirar o outro da fantasia e da lenda, e explicitar que nesse outro, existe também uma verdade, vivida diferentemente das verdades ocidentais.

A encruzilhada se desfez a partir desse caminho apontado por Mircea Eliade? Não para Luiz Gonzaga G. Trigo. Para ele, o que Eliade fez, juntamente com Carl Gustav Jung, Junito de Sousa Brandão e o jesuíta Teilhard de Chardin, foi: *Unir a religião e a ciência tentando construir*

---

[88] Id. Ibid. p. 38
[89] Id. Ibid. p. 43.
[90] ELIADE, Mircea. *O mito e a realidade.* São Paulo: Perspectivas, 1986. p. 07.

um edifício com coerência interna e condições de abrigar as diferentes correntes filosóficas. Se esta integração não puder ser harmoniosa no todo, que seja possível ao menos a convivência de dualidades que não se excluem totalmente[91].

Desta forma, se a discussão do mito parecia ser sempre elaborada a partir de oposições entre o "logos" e a "fantasia" - velhas prosas de Platão - nesse momento, segue por outros caminhos, outros destinos, que não mais opõem, mas que agora convivem e se integram. Portanto, busca-se a unidade do mito e a unidade entre o mito e a ciência, que para Luiz Trigo, seria a grande ausência sentida pelos sistemas filosóficos que tematizam o mito: a falta de uma teorização integral do mundo.

Mas no momento em que Mircea Eliade parece ser presença indispensável a todos os estudiosos do mito, a sua própria escritura passa a ser mitificada. E, é talvez desmitificando essa mitificação, que construímos o nosso entendimento sobre o mito, recortando e colando na pesquisa sobre a santa, teorias e metodologias, discursos historiográficos e documentos, falas e práticas de crentes.

Pois, mesmo com a grande contribuição do trabalho de Eliade, ao mostrar que:

> *o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros têrmos, o mito narra como graças a façanha dos entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma 'criação': ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser."*[92]

---

[91] MORAIS, Régis (org.). *As razões do Mito.* Op. cit. p. 112.
[92] ELIADE, Mircea. Op. cit. p. 11.

É preciso considerar ainda, que a atribuição de uma ontologia pela narrativa não se dá pela própria manifestação de um contar a origem, mas como esse narrar o mito cria um efeito de origem. A origem seria, não aquilo de que se narra, mas aquilo que se produz em discurso. Como a capitalização de um discurso inventa uma inteligibilidade ontológica das 'coisas'. E, nesse sentido, as imagens de uma origem e de uma história verdadeira são sempre resultado de uma prática, signos de atos e afirmações de sentidos.

O historiador Jacques Le Goff no prefácio a nova edição do livro *A história nova* faz uma análise do impacto teórico-metodológico da chamada Nova História francesa, reavaliando os impasses e as conquistas que os historiadores realizaram a partir da *Revista dos Analles*, enfatizando que a história enquanto um ofício deve estar sempre preocupada em forjar novas ferramentas e submetê-las à reflexão e à discussão, sendo preciso que o historiador torne visível a teoria utilizada como modelo explicativo do passado e os interesses do presente que o motivam a produzir um conhecimento sobre o passado.

Essa concepção de Le Goff é reforçada no seu texto com a citação de um outro historiador francês, Jacques Revel, referente ao novo lugar que a nova história atribuiu ao acontecimento histórico: *o acontecimento agora permite ler o imaginário de uma sociedade para o qual ele desempenha, ao mesmo tempo, o papel de memória e de mito*[93].

Nesse sentido, os mitos de origem dizem muito sobre as relações que as pessoas estabelecem entre o seu passado e o seu presente. No entanto, essa idéia de um mito de origem deverá ser sempre entendida como uma construção histórica pertinente ao exercício do historiador.

---

[93] REVEL, Jacques. Apud. LE GOFF, Jacques. In.:______*A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 07.

O mitólogo Eudoro de Sousa no seu livro "Mitologia II: história e mito" ao discutir sobre o alcance e a validade do conhecimento histórico, elaborou uma primeira interrogação: *o que temos a esperar da história quanto ao conhecimento do que foi a Grécia?*[94]

Essa interrogação incidiria sobre a relação entre a "Grécia acontecida" e o "acontecer da Grécia" repetidamente descrita pela história. Ao marcar a história como um saber formalmente elaborado sobre o passado, ele argumenta que o conhecimento histórico é sempre um saber da presença do presente. Nesse sentido, cada atualidade se individualizaria e se caracterizaria pela sua força retroativa, que seria a sua própria antiguidade.

Para Eudoro de Sousa a história seria um conhecimento relativo a presença do presente, aquilo que do passado estaria presente no presente. Essa "presença do presente" seria justamente aquilo que do passado se torna interessante para a produção do conhecimento formalizado como histórico.

A concepção de que não existiria uma atualidade que se referisse a uma antiguidade absoluta, mas àquela que inventariza para si, nos possibilita pensar que o mito de origem da santidade de Francisca é sempre resultado de um passado histórico apropriado remontado pelas narrativas míticas que intencionalizavam explicar uma versão verdadeira da origem do seu poder sagrado.

Essa relação entre uma atualidade relativa a uma antiguidade denotaria, para Eudoro de Sousa, a impossibilidade de separação absoluta entre passado e presente, pois mesmo considerando as rupturas que o processo histórico experimenta, o presente guarda, através da narrativa histórica e de práticas sociais rituais, a presença do passado. O que tornaria a imagem do passado bastante difusa e estilhaçada.

---

[94] SOUSA, Eudoro de. *Mitologia II: história e mito*. Brasília: Ed.da UNB, 1995.

A forma como Sousa trabalha teoricamente a relação entre história e mito abre a possibilidade de voltarmos ao debate exposto por Le Goff sobre os novos campos de possibilidade de trabalhar o saber histórico. É através de uma das grandes marcas metodológicas da nova história – a interdisciplinaridade – que Le Goff discute o sucesso da empreitada historiográfica na luta contra a história factual, transformando o acontecimento histórico na ponta do iceberg da problematização histórica. Para ele, a amplitude atual do território da história é possível pela "interdisciplinaridade verdadeira", quando a relação que a história desenvolve com outras disciplinas torna-se importante para a revisão e construção de métodos, visto que a história como um ofício, não pode perder de vista que as fronteiras de cada saber são submetidas a fluxos e refluxos na reelaboração de sua própria prática de produção do conhecimento.

A abertura da história para outras ciências sociais, o surgimento da história problema e os novos objetos do saber histórico, comporiam para Le Goff a possibilidade de um outro entendimento da concepção de política: *é preciso construir uma história do político, que seja uma história do poder sob todos os seus aspectos, nem todos políticos, uma história que inclua notadamente o simbólico e o imaginário.*[95]

Pertencente a essa concepção de política, o historiador José Murilo de Carvalho no seu livro *A formação das almas*, tematiza os vários modelos republicanos que estavam sendo posto no debate político anterior à proclamação da República, tendo como campo contextual e teórico a história do imaginário. Para ele, a história e a elaboração dos processos constitutivos de legitimidade do regime político está diretamente relacionado com os modos de identificação e o espaço do imaginário, que consistiria no lugar por excelência de plasmar visões de mundo e de modelar as condutas. Na sua história da República, Carvalho enfatiza a importância do uso dos símbolos na construção de um novo conjunto de valores sociais e políticos.

---

[95] LE GOFF, Jacques. (org) *A nova história*. Op. cit, p. 8

Essa equação imaginário, simbologia e política é ampliada com a sua problematização da tentativa de construção de uma versão oficial dos fatos referentes à proclamação da República. Carvalho monta a disputa dos históricos em torno da criação de um mito de origem da Repúbllica, mostrando como por trás da luta por uma versão oficial da história existe uma disputa acirrada pela instauração de um valor simbólico inegável, responsável pela delimitação dos papéis dos personagens dessa trama.

Seria através das muitas versões dadas para o acontecimento pelos partidários e a tentativa de elaboração de um mito de origem que se construiu historicamente todo um manancial simbólico sobre a emergência desse acontecimento, através da construção de monumentos. Essas tentativas de criar um mito original da República demonstram para Carvalho as contradições inerentes nas disputas simbólicas em função do desejo de criar e formar almas: processos de constituição de identidades sociais.

O imaginário e o simbólico como espaços de construção de identidades sociais através da instauração de narrativas míticas demonstra a valorização do estudo das disputas simbólicas empreendidas na formação de mitologias culturais para a compreensão de práticas culturais. Mas quais seriam as estruturas narrativas dos mitos de origem?

Para Constança Marcondes César, o uso contemporâneo do termo mito admite uma dupla valorização: mito como sinonímia de mentira, falsidade intencional e ilusória, decorrente, inclusive, da crítica aos paradigmas da ciência ("o mito da ciência") propostos por autores como Bergson e Bachelard; e mito como positividade, como uma expressão simbólica por imagens, valores e costumes dos sujeitos sociais. Trabalhando com essa última conceitualização, Constança César define o mito como o lugar de exposição da atividade criadora, positiva e imaginativa dos homens, tendo como lugar de verdade o seu poder de sedução e de ordenação de intrigas e de tramas históricas.

A linguagem simbólica empreendida nas narrativas míticas funda um outro regime de verdade experimentado não ao nível da racionalidade, mas da sensibilidade. Eudoro de Sousa parte desse paradigma para definir o mito enquanto alegoria, uma transposição mortificante da sensibilidade para a inteligibilidade, argumentando que, por o sensível ser pouco abrangente em extensão e profundidade na filosofia, surgiu a necessidade de um "sobrenatural" que se acrescentaria ao "natural" na tentativa de desvelar a sensibilidade mítica, sendo, portanto, o espaço da religião o lugar mais presente dessa sensibilidade singular: pensar e experimentar o mundo através da linguagem simbólica.

Eudoro de Sousa ainda combate a idéia de que a expressão do mítico não se expressa apenas por gêneros narrativos, ou por imagens (natureza plástica) como uma dimensão inferior da mitificação, pois se o mítico é sensível, ele deve expressar-se por meio de qualquer processo ritualizado, seja em texto, seja pelas práticas culturais.

Portanto, a santa se tornou mito não simplesmente porque narrou uma criação, uma origem, uma gigantesca história das origens, servindo de referência para as condutas humanas, mas porque o presente se confrontou com uma origem fabricada, tecida por várias narrativas, pequenas tesouras de alfaiates, minúsculas agulhas, que, confluindo para uma mesmo desenho - a história da Santa Francisca - fabricaram uma colcha de retalhos, um 'patchwork' do sagrado.

O mito da santa, portanto, não seria a narrativa de uma grande história, localizável em algum autor, mas a tecelagem fragmentada de várias histórias. E sempre que um retalho novo é acrescido, novos sentidos são tecidos. Uma tecelagem que foi sempre ressignificada e cotidianamente praticada. Mas, entender o mito enquanto uma confluência de narrativas, não significa conferir ao mito a "ficção de uma metalinguagem que unifica o todo"[96], mas entender que essa confluência não é pacífica, mas possível pelas várias formas de disputas em torno do sentido

[96] CERTEAU, Michel de. *A escrita da história.* Op. cit. p. 23.

'daquela' que é fazedora de milagres. Seria justamente a dimensão 'diabólica'[97] da crença que se instituiu em torno da santa, que permitiu as várias elaborações das relações ambíguas que as pessoas teceram entre as suas 'origens' e suas relações entre si.

Por isto, essa colcha de retalhos que foi tecida historicamente não aguarda [ou guarda] um presente, para ser encerrada em algum armário fedendo a mofo, recendendo a passado, mas porque o mito da santa de Patos é uma linguagem viva, que cria um espaço de legitimidade da crença pela construção de um passado que confere autoridade às práticas da crença cotidianamente vivenciadas e significadas. Sempre que alguém anuncia o seu milagre, acende suas velas, 'relembra' a história da menina santa, novos retalhos são costurados na colcha.

No entanto, o processo de mitificação da santa não está circunscrito ao território do texto, ele também está presente nas práticas culturais daqueles que participaram dos rituais da fé.

Essas práticas foram compondo todo um território desejante e uma subjetivação coletiva singularizante: a criação de um espaço capaz de fomentar tanto necessidades individuais quanto objetivos coletivos[98]. Espaço este onde as pessoas praticaram novas "tecnologias de si" no encontro com o sagrado. Fundaram uma noção de verdade específica, baseada na crença em que se inscreveram, compondo os lugares de realidade e autoridade na santidade de Francisca.

Esse regime de verdade, vivenciado e experimentado pela subjetividade dos crentes, deve ser entendido como um jogo, em que as mobilidades das regras incorporam diferentes sujeitos, crenças e práticas culturais, que são ativadas e agenciadas no momento de sua execução.

A crença, entendida como um campo de desejos culturalmente construído e como uma subjetivação coletiva, não impede as marcas singulares dos sujeitos históricos que participam dos

---

[97] Ver SOUSA, Eudoro de. *Diabólica é a fatal e irremediável fragmentação de tudo em 'coisas'(...) o que se dá com o Diabo é a fragmentação, a divisão arbitrária da unidade manifestada pelo Um.*" In.: ____ *Mitologia I:* mistério e surgimento do mundo. Brasília: Ed. UNB, 1995. p. 50.

[98] Ver: ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault.* Rio de Janeiro: Edições Graal LTDA, 1999.

rituais da Cruz da Menina, a forma como cada um experimenta sua fé, pois as práticas de fé se inscrevem dentro de um território cultural comum, fornecendo modelos referenciais e um quadro relacional da constante recriação de si e de sua fé. Sujeitos fabricados nas tramas de sua crença.

Essas experiências de fé vivenciadas subjetivamente fabricaram uma geografia textual, uma modalidade singular de consciência, um exercício de si na crença: "entregar-se a Deus", "acreditar forte", "fé que cura", "se agarrar com a santa", "pedir, pagar e não dever", "pegar, consentir e confessar", etc. Conceitos elaborados a partir das práticas culturais que implicaram uma forma singular de experimentar o sagrado e uma forma específica da possibilidade de equipar a si mesmo. Assim, a constituição dos sujeitos como crentes se dá no momento em que se produziram os sentidos destas práticas de si, nesse encontro com a fé e na produção de um regime de verdade da santidade.

Pedro Mariano passou a acreditar na santa de Patos – um acreditar forte. Há cinqüenta anos anda na Cruz da Menina e fala que: "antigamente pouca gente andava por lá, mas que depois a fé foi crescendo, o povo passou a 'aplaudir' cada vez mais". O sentido da santa, para ele, se dá por esse 'acreditar forte', por essa fé que cura. Sua filha "botava a tripa do reto pra fora", mas ficou curada depois que Pedro Mariano fez uma promessa. Para ele, pagar a promessa significa: "rezar, entregar e manifestar pra Deus, que tudo dá certo"[99].

Geralda Rodrigues dos Santos, passou a acreditar na santa quando começou a visitar a Cruz da Menina - há vinte anos: *'saber bem a história, como tudo tinha acontecido. Tinha um local lá, que as pessoas guardavam as 'coisas dela', eram vestidos de noiva, toalhas bonitas de mesa e outros presentes'.*[100]

Sempre que vai a Cruz da Menina , Geralda:

---

[99] Entrevista concedida a autora no dia 15 de agosto de 1997.
[100] Entrevista concedida a autora no dia 20 de fevereiro de 1997.

> *'reza, pedindo graça a Deus, para que ele ajude todas as pessoas que estão precisando. Pede ajuda a todas as crianças do Brasil, porque a 'santinha' era uma criança que tinha sofrido muito, como até hoje, tem muita criança sofrendo, sendo abandonadas pelos pais, sendo atropelados por carros, passando fome, frio e, por isso, pede a Deus e a Santa Francisca que ajude todas as crianças'.*

Desta forma, a autoridade da santidade de Francisca, para Geralda, se construui a partir dos vários *exemplos que a gente vê lá e vê tudo que aconteceu. Não é um caso histórico, é uma realidade, que é uma coisa que aconteceu.*[101]

O casal Lourimar e Meire fala que passou a acreditar na santa, porque seus pedidos foram alcançados. Seu Lourimar , motorista de caminhão, não podia mais dirigir com uns "cravos" nos pés. Disse que: *chegou a um ponto de eu não puder nem debrear o carro'.* Como os remédios que estava tomando não surtiram efeito, Lourimar decidiu ir à Cruz da Menina e pedir uma graça: '*com muita fé... hoje, não existem nem marca dos cravos'*.[102] Sua decisão de pedir a santa, veio da lembrança de uma graça pedida e alcançada por sua esposa Meire:

> *eu tinha um filho que já tratava dele há bastante tempo com problema de intestino... e um dia, vinha trazendo uma chuquinha com água e coloquei no altar com uma fé muito grande, que se ele bebesse dessa água, ele ficava bom... e ao sair eu dei essa água a ele, e foi a última vez que esse sentiu problema de intestino.* [103]

Para Meire, a Santa Francisca era:

---

[101] Id. Ibid.
[102] Entrevista concedida à autora no dia 21 de fevereiro de 1997.
[103] Id. Ibid.

um ser como todos nós, um pecador, mas que pelo sofrimento que ela teve, conquistou sua salvação[104].

Seu José, velhinho de oitenta anos, conta que anda na Cruz da Menina desde que tudo aquilo era mato, só tendo a capela e uma casinha dos zeladores. Que sempre via gente de fora, *daquele mundão de São Paulo, de Brasília* fazendo promessa na Cruz da Menina. Seu José passou a acreditar na santa *pela minha confissão e que Deus me deu.* Tinha levado uns *apertos de queda, de corte*, mas se *pegou* com a santa e *tudo foi feito.* Conta que:

> *...levei um corte medonho nesses pés, me fez um corte medonho e me peguei com Deus e com ela. No instante saiu todo. E um outro programa foi desse dedo daqui do corte de uma pechera medonha que teve, nesse dedo aqui, e no instante foi resolvido pela fé que eu tenho nela e pra Deus'. Seu José, diz ainda, que sempre ouviu falar da história dessa menina que virou santa, que 'essa foi judiada de uma padraça que vinha e adepois foi matada e foi jogada dentro desse matos.* [105]

Esses exemplos indicaram como a narrativa mítica e a criação de uma arte de viver se construíram a partir dessas alterações de itinerantes feitas pelos artesãos da santa. De todos aqueles que a fabricaram em texto, que a tornaram produto pela fala, que a exteriorizaram em suas práticas... Formas diferentes de fabricação da santa enquanto um mito, tecidas historicamente, mas que, mesmo sendo fragmentos dispersos, produzidos por sujeitos diferentes, confluíram para a legitimação e institucionalização da santa como mito, enquanto um artefato do sagrado e enquanto uma subjetivação coletiva singular[106].

---

[104] Id. Ibid.
[105] Entrevista concedida à autora no dia 19 de fevereiro de 1997.
[106] Ver. GUATTARI, F. e ROLNIK, Suely. *Micropolítica*: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1986.

Um artefato modelado, detalhado e vivenciado pelas múltiplas trajetórias dos crentes...: Pedro Mariano anuncia a sua fé na santa a partir de uma simbologia do belo, de um "acreditar forte", que no seu relato, percebeu o tempo da história da santa como um tempo em crescento. A fé "evoluiu", cada vez mais pessoas a referenciavam, se "pegavam" e a "manifestavam" por [com] ela. Para ele, Francisca é santa porque *'ela já foi muito maltratada'* [107]. Essa justificativa da santidade de Francisca, para Pedro, é "lógica", como ele mesmo anunciou: *porque mataram ela de cacete, um cidadão avisou para o povo e ficou a fé.* Esse "ficar a fé", significou também, as marcas, as "provas" de sua legitimidade.

Para Geralda Rodrigues, esta história do martírio da santa é verídica. A sua crença se tornou legítima a partir do saber sobre ela, de como tudo aconteceu. E esse saber não só tornou legítimo o seu pedido, a sua promessa de "ser operada e ficar com saúde", como também conferiu sentido simultaneamente ao passado e ao presente. O passado foi acionado, chamado a conferir credibilidade ao seu pedido, ao seu presente. O passado foi tomado, significado, como um campo de legitimidade da crença. Desta forma, a crença se legitimou na prática dessa crente da santa, por uma autoridade de verdade.

Já a autoridade, para o casal Lourimar e Meire, se deu pela graça alcançada. Uma graça que se justificou a partir da necessidade da fé. O marido lembrou de uma antiga graça alcançada pela esposa, e essa graça lembrada, inseriu-se no seu relato, como um momento de justificativa da sua própria prática.

Esse citar os milagres do outro, construiu e justificou um outro espaço de autoridade da crença. Uma autoridade dos milagres que, para Meire, passou a ser o sinal de salvação da menina como pecadora, pelo sofrimento, pelo martírio. Uma salvação e redenção não possíveis na [in]justiça dos homens, mas pela justiça divina:

---

[107] Entrevista concedida a autora no dia 15 de agosto de 1997.

...é nessa que a gente acredita. Geralmente, quando eu estou com um problema, que as pessoas dizem vá pra justiça, aí eu digo que não existe na terra, não existe não, só a divina, e eu espero por ela.[108]

Essa capitalização da crença pelas várias atribuições de sentido, tecido pelas suas práticas e pelo falar sobre elas, foi construindo a menina como santa, ao mesmo tempo em que ao fazerem isso, as pessoas se inscreveram, também, como crentes. Essa produção de subjetividade atuou como uma espécie de vontade de potência, envolvendo modos de sentir e modos de criar.

E nesse sentido, os sujeitos montaram seus territórios, suas crenças, seus mundos e seus santos a partir de suas "caças não autorizadas"[109]. Traficaram os modelos de culto dos santos da Igreja Católica e sem sua "licença", desviaram-nos em proveito próprio - pelos seus desejos, motivações -, "subvertendo" uma conduta já instituída pelas regras da Igreja. Os homens e mulheres, que atribuíram à menina Francisca o sentido de santa, "bricolaram" modelos de conduta e os reinventaram poeticamente em seus usos.

O ato de crer na santa operou um campo de crença já instituída por uma tradição católica, e inventou uma nova tradição em cima de uma leitura moral sobre o assassinato brutal de uma criança, sobre a [in]justiça da terra, sobre um sentimento de perversidade, sobre o "direito de ser santo", colocando em prática um tipo de processo de subjetivação diferente da constituição do direito canônico, de uma subjetividade normatizada, reterritorializando-a em pequenos "ajustes subjetivos", criando espaços para a invenção de novas possibilidades de viver o sagrado.

O historiador Hobsbawm organizou no início da década de oitenta um livro sobre a invenção das tradições, resultado de uma conferência organizada pelo periódico "Past & Present". Nessa conferência, os historiadores desse periódico resolveram discutir a criação do termo tradição

---

[108] Entrevista concedida a autora no dia 21 de fevereiro de 1997.
[109] CERTEAU, M. *Invenção do cotidiano*. Op. cit. p. 38

inventada. Para ele, existiriam tradições que são recentes, quando não inventadas e divulgadas através de um processo de institucionalização: busca de legitimidade. O que seria? Qual o sentido do termo? Foram algumas das questões propostas na conferência. Para Hobsbawm, a proposição do historiador em discutir a invenção das tradições deveria ser motivada pelo questionamento de como elas surgiram e como se estabeleceram, sem ter como princípio referencial as suas chances de sobrevivência.

A ênfase no processo de constituição da tradição caracterizaria uma das preocupações que a chamada história social inglesa se propôs a redimensionar a partir da idéia de que a história é construída pela experiência humana. Por isso, a questão da invenção das tradições não deveria ser direcionada para saber se ela teria um longo tempo de sobrevivência ou não. Mas entender como se constitui um conjunto de práticas culturais que diriam respeito às formas com as quais os sujeitos da história estabelecem seus sistemas de valores, suas normas de comportamento, seus rituais cotidianos, assim como o seu arquivo simbólico. Hobsbawm afirmou que a invenção das tradições não tem uma ligação direta com o estabelecimento de uma longa temporalidade, pois às vezes uma tradição se institui em poucos anos com enorme rapidez, através da apropriação de um passado histórico reconhecido e significativo para a sociedade.

Como explicar que em menos de uma década passada da morte da menina em 1923 se construiu uma capela em 1929 como centro de romarias? Quais as condições de possibilidades que criaram um novo território do sagrado? E em que sentido o trabalho com o conceito de invenção das tradições pode iluminar teoricamente o processo de constituição da santidade de Francisca? Para Hobsbawm, uma tradição inventada é quando uma tradição nova estabelece uma continuidade com o passado e, nesse sentido, a crença na menina Francisca foi possível de ser experimentada através da reelaboração do imaginário religioso, criado pela tradição católica da crença nos santos já institucionalizados e pela tradição regional da crença no sobrenatural.

Hobsbawm ainda apontou três possibilidades de discutir os processos de constituição de tradições inventadas: quando as transformações rápidas das sociedades destroem padrões sociais criados pelas velhas tradições; quando as velhas tradições dão mostra de haverem perdido a sua capacidade de adaptação e de flexibilidade, criando assim um outro culto; ou quando a adaptação às novas circunstâncias surge quando é preciso conservar velhos costumes em situações novas.

No final do século XIX com a proclamação da República, a Igreja enfrentou alguns problemas na manutenção de sua autoridade, tornando a sua relação tensa com o Estado e a sociedade. Inicialmente, o episcopado brasileiro deu vivas ao novo governo, pois o entendia como a salvação do jugo que a Igreja tinha em relação ao regime de padroado: a subordinação dos assuntos da Igreja para o Estado. Mas ao mesmo tempo, que a Igreja positiviza a República, ela enfrenta problemas com a maioria da população católica, que repudiou a separação entre Igreja e Estado após o decreto n. 119-A do Governo Provisório, em janeiro de 1890.

A população católica não legitimou o ato de apagar o nome de Deus dos atos públicos, de terem sido nivelados às seitas protestantes minoritárias sob o signo da liberdade religiosa, de terem afastado os símbolos religiosos católicos dos edifícios públicos, assim como a institucionalização do casamento civil.

Duas grandes experiências religiosas configuraram esse quadro de descontentamento da população, produzindo uma divergência no seio da Igreja: o milagre de Juazeiro por Pe. Cícero e a formação de Canudos como um lugar de contraponto à República. Tanto a experiência religiosa de Pe Cícero quanto a de Antônio Conselheiro foram marcadas como um lugar de confronto em relação a esse novo presente do governo republicano e da relação deste com a Igreja oficial.

A Igreja passou a desconfiar desse tipo de religiosidade que dispensaria sua assistência oficial e que criou alternativas de autonomia em relação aos seus preceitos. O historiador Douglas

Teixeira Monteiro[110], partindo de uma concepção de religião fundada no sincretismo cultural, argumentou que os movimentos brasileiros como Juazeiro, Canudos e Contestado, diziam respeito a crise no mandonismo tradicional e a emergência do coronelismo provenientes da proclamação da República, assim como caracterizou a emergência dessas experiências históricas como resultado do efeito da desterritorialização na ruptura do mundo das tradições marcadas pela situação nova que a Igreja experimentou com o projeto de laicização da sociedade.

A Igreja na tentativa de garantir a sua autoridade oficial sobre as formas de crença passou a criar uma série de estratégias políticas institucionais no seu modo de atuação: a busca de uma maior aproximação com a população; o reavivamento espiritual com os leigos e cléricos e o investimento em novas dioceses, seminários, igrejas, capelas, cemitérios – as presenças materiais da autoridade católica. Por isso, as ameaças de experiências sociais de desprendimento da Igreja oficial foram consideradas como um perigo a ser combatido.

Um outro movimento de experiências históricas de distanciamento da Igreja oficial e seus fiéis foi o processo de romanização que o clero vivenciou com o advento da República. Sérgio Lobo de Moura e José Maria Gouvêa de Almeida, no texto "A Igreja na Primeira República", demarcou esse processo de uma nova disciplinarização da Igreja oficial:

> *esta transformação, somada a uma formação seminarística montada segundo os padrões romanos, tem evidentemente conseqüências na vida e na mentalidade do clero. Na medida em que este se romaniza e liberaliza, tende também a se urbanizar e elitizar. O clero do interior ou das cidades não deixa, evidentemente, de estar presente junto ao povo. Mas entre o homem do povo e o padre a distância se acentua do ponto de vista cultural e ideológico, desde o momento em que a*

---

[110] MONTEIRO, D. T. "Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado". In.___FAUSTO, Boris. (org). *História geral da civilização brasileira:* Sociedades e instituições. Rio de Janeiro : DIFEL, 1977.

formação intelectual do segundo se faz de acordo com padrões romanizantes e que a sua posição politica se identifica com grupos que detém o poder.[111]

Ainda para esses autores, as posições políticas adquiridas com a República, tornou a Igreja, nesse momento, despreparada para se adaptar às novas transformações políticas, sociais e econômicas que se anunciavam, com o desvinculamento e proliferação de crenças religiosas autônomas – chamadas por eles de "catolicismo popular" - ao seu saber; mas ainda assim inscritas dentro do campo de crenças do catolicismo.

Esse novo campo contextual nos permite redimensionar o significado da criação da tradição da santa de Patos. Nesse sentido, a memória oral sobre as práticas ritualizadas e sobre as concepções de fé daqueles inscritas nesse culto pode nos dar indícios de como se processou esse movimento de readaptação e recriação da crença nos santos. O recurso aos relatos orais não tem a intenção nesse texto de produzir um lugar de verdade e de legitimidade exterior entendidas como dadas ou naturais para essa tradição de crer, mas explicitar alguns dos movimentos de produção de verdade e de legitimidade no ritual de fé, através da utilização de novos acessórios e novas linguagens instituidoras da crença, possível pelo tráfico constante de valores e de comportamentos da tradição católica.

E o uso do conceito de invenção das tradições de Hobsbawm nos permite também problematizar como as pessoas comuns estabelecem linhas de continuidade e de descontinuidade com o passado. Por isso, não importa necessariamente demarcar se essa foi uma nova forma de experimentar o sagrado através de uma nova roupagem ou uma ampliação do repertório da Igreja católica.

---

[111] MOURA, S. L de. e ALMEIDA, J. M. G. "A Igreja na Primeira República". ". In.___FAUSTO, Boris. (org). *História geral da civilização brasileira:* Sociedades e instituições. Rio de Janeiro : DIFEL, 1977. p. 329.

O texto de Hobsbawm demonstra que é impossível estudar as crenças sem recorrer a interdisciplinaridade com o saber antropológico, na busca de alternativas para entender os processos de constituição das crenças e a forma como as pessoas se relacionam com o passado, visto que para ele a prática da história é criar, demolir e reestruturar as imagens que as pessoas tem do passado.

Historiograficamente, a invenção das tradições de Hobsbawm demarcou a revisão que ele próprio faz sobre a experiência cultural. Na década de 70, ele organizou uma coletânea sobre o mundo do trabalho, tentando fazer uma análise do comportamento da classe trabalhadora. Nesse momento, sua leitura cultural sobre os comportamentos de classe chocou-se em alguns pontos com a proposta de um outro historiador inglês – Edward Thompson - , porque, para Hobsbawm, a experiência cultural ainda era construída a partir da lógica sistêmica. Thompson, já na década de 70 produziu uma ampliação muito grande para a história social a partir da idéia de abordagem cultural, discutindo a idéia de que a cultura é instituinte da experiência social. Essa sua preocupação de trabalhar com as percepções culturais acabou dando ênfase aos significados e motivações dos rituais, na busca de explicar os processos de legitimação das práticas sociais. Essa intencionalidade provocou um corte teórico fundamental para a história social, que é o surgimento da idéia do "ponto de vista da minhoca" ou "ponto de vista dos de baixo"[112], que se caracterizou pela tentativa de problematizar as percepções que as pessoas comuns tinham dos seus padrões culturais e da validade de suas tradições. Isso implicou numa nova percepção em relação à não passividade das pessoas comuns, pois demonstra como elas construíram espaços e formas de legitimação para suas práticas, para suas percepções de mundo e para seus valores.

A ênfase na dimensão cultural da experiência humana exercitada por Hobsbawm nessa conferência sobre a invenção das tradições, posteriormente publicadas em livro, demonstra a

reelaboração que ele promoveu no contexto de sua obra. Mas quais as minhas intenções em fazer uso desse seu movimento historiográfico para o entendimento da santificação de Francisca?

A apropriação dessas ferramentas teóricas nos permite reconhecer a existência de tradições diferentes e o entendimento de que o cotidiano e a experiência humana são compostos de continuidades e descontinuidades, abrindo a possibilidade de desconfiar que os conceitos de fé, crença, religião e mito tenham uma validade transcultural. Esse aprendizado se refletiu na ênfase dada aos rituais e as maneiras de dizer esse ritual, além do entendimento de que essa tradição inventada foi possível pelo tráfico de crenças de uma tradição católica do culto aos santos.

Desta forma, se a tradição se manifestou como um "fato dado" nos discursos dos "autores" da memória escrita, como um momento de continuidade da fé nordestina, é preciso atentar que esse passado "real" e "concreto", essa continuidade histórica foi, sempre, uma elaboração artificial, articulada a partir da intenção de explicitar uma origem da santa. Tanto a origem, como a sua continuidade, entendida como uma tradição natural, foram produtos de diferentes versões, pelo modo como se agenciam e se justificam as suas leituras do passado.

Uma tradição que inventada e reinventada pelos homens comuns se instituiu por um tráfico das crenças, por novos reempregos das imagens de santos, da criança, do martírio, do milagre e da edificação de um território para a crença. As "antigas" formas de culto dos santos católicos foram traficadas para a criação de uma nova santa. Uma criação que articulada sobre o "velho", produz um outro, dá-lhe uma nova forma[113], como recuos, reapropriações e reorganizações.

Mas qual seria o modelo de santo católico?

---

[112] Ver HILL, C. *O mundo de ponta cabeça.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990. E HOBSBAWN, Eric. *Sobre história.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
[113] CASTORIADIS, Cornelius. *A imaginação não é apenas a capacidade de combinar elementos já dado para produzir um outro. A imaginação é a capacidade de colocar uma nova forma. De um certo modo, ela utiliza os elementos que aí estavam. mas a forma, enquanto tal é nova.* In.:____ *A criação histórica.* Porto Alegre: Artes Ofícios, 1992. p. 89.